Marcel Mauss

مارسيل موسّ | الأعمال الأساسيّة

الصَّلاة

«بحث في سوسيولوجيا الصَّلاة»



ترجمة وتحقيق وتعليق

د. محمد الحاج سالم





الصَّــلاة

«بحث في سوسيولوجيا الصَّلاة»


تليجرام
غواص في بحر الكتب

الأعمال الأساسية لـ:

مارسيل مُوسّ

الصَّــلاة

«بحث في سوسيولوجيا الصَّلاة»

ترجمة وتحقيق وتعليق

د. محمّد الحاج سالم

II

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title: PB967
La prière
by **Marcel Mauss**
Paris: Félix Alcan, Editeur, 1909, pp. 3 à 175

الكتاب بالأصل صدر باللغة الفرنسية سنة 2002.

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2017

الصَّلاة «بحث في سوسيولوجيا الصَّلاة»
ترجمة وتحقيق وتعليق: . محمّد الحاج سالم
موضوع الكتاب أنثروبولوجيا
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-666-5
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2015/30

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

تقديم

هذه ترجمة كتاب:

Marcel Mauss, *La prière*, Paris: Félix Alcan, Editeur, 1909, pp. 3 à 175.

ويمثّل القسم المنجز من أُطروحة مارسيل مُوسّ للدكتوراه والتي لم يُكملها. وقد سحب مُوسّ هذا الكتاب من دار النشر فيليكس آلكان (Félix Alcan) في باريس سنة 1909، ولم يصدر إلّا سنة 1968 ضمن كتاب:

Marcel Mauss, **Œuvres**. 1. *Les fonctions sociales du sacré* (pp. 357 à 477). Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages. Collection: Le sens commun.

تنبيه من المترجم: وهو الكتاب الثاني من سلسلة الأعمال الكاملة لعالم الاجتماع والأنّاس الفرنسي مارسيل مُوسّ التي بدأنا ترجمتها تِباعاً، وتتولّى دار الكتاب الجديد المتّحدة مشكورة نشرها

ونُنبّه القارئ الكريم إلى أنّ النصّ الأصليّ قسم من أُطروحة دكتوراه غير مُكتملة، لذا فهو لا يتضمّن أيّ فهارس أو إشارات ببيليوغرافيّة أو صور، ويقتصر ما يتضمّنه من إحالات على ذكر المصدر مُختصراً دون العُنوان الكامل أو الطّبعة أو دار وتاريخ النّشر؛ بل وتتمّ الإشارة غالباً إلى اسم المجلّة مُختصراً وعددها ورقم الصّفحة دون تحديد الكاتب ولا عُنوان المقال. وتسهيلاً على القارئ العربيّ، راجعنا جميع المصادر التي اعتمدها مُوسّ في لُغاتها الأصليّة وعرّبنا عناوينها مع إثبات العُنوان الأصليّ لكُلٍّ منها حالما تتمّ الإشارة إليه أوّل مرّة، ليشار بعد ذلك إلى مقابله المعرّب. كما قُمنا بالتعليق في بعض المواضع التي تستحقّ الشرح أو الإضافة وأشرنا إلى التعليقات والإضافات والشروح في المتن بوضع نجمة [*] وفي الهوامش بعبارة **إضافة من المترجم**. كما قُمنا بوضع عناوين للفصول التي تركها الكاتب دون عنوان، وأنشأنا فهرساً ببيليوغرافيّاً للمصادر والمراجع المُعتمدة في الكتاب في لُغاتها الأصليّة حتّى يسهل الرّجوع إليها.


تليجرام
هنا
سور الأزبكية

مقدّمة المترجم

تُمثّل سنة 1909 تاريخاً مهمّاً في تاريخ الدّراسات حول الصَّلاة. ففيها نشر عالم الاجتماع والأنّاس الفرنسي مارسيل مُوسّ هذا الكتاب، وهو جزء من أُطروحة غير مُكتملة لسوء الحظ سحبها المؤلّف من المطبعة قبل أن يُكتَب لها الظهور إلى الناس إلّا في نُسخ قليلة محدودة بقيت حبيسة الأوساط العلميّة آنذاك.

إنّه كتاب ذُو طُموح كبير، إذ طرح صاحبه على نفسه ملء الفراغ الذي تركته التوصيفات العالِمة، ولكن «**المُتشظّية والمُتفرّقة والعَرَضيّة**» عند عُلماء اللُّغة وتاريخ الأديان بخصوص مسألة الصّلاة، والقطع مع التصورّات الروحانيّة والذاتيّة اللاهُوتيّة أو الفلسفيّة، بهدف تأسيس نظريّة موضوعيّة للصَّلاة متوافقة مع الرؤية الإناسيّة عند المدرسة الفرنسيّة في علم الاجتماع. وللأسف الشديد، فقد ظلّ هذا المشروع الكبير مُجرّد برنامج لم يُكتب له أن يرى النور، فلم يكتمل لا على يدَيْ مُوسّ ولا على يدَيْ أيّ عالم اجتماع أو إناسة من بعده. إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّه ظلّ مهجوراً، إذ بَقِي يظهر وبكُلّ حيويّة كلّما نشأت منهجيّة عامّة كُبرى جديدة. وعلى سبيل المثال، فقد كتب المُؤرّخ الهولندي هندريك فرنال (Hendrik Versnel) المُتخصّص في التاريخ الروماني، ذات مرّة معبّراً عن جازم اعتقاده من وجهة نظر تاريخ الذهنيّات، أنّه «**يُمكن إنجاز وصف ظاهراتي للصّلاة بشكل عامّ، حتّى خارج السياق الخُصوصي للفكر اليوناني الروماني القديم**»[1]

ولقد اقتضى هذا الطُّموح أن يبني مُوسّ حُججه على بعض المُسَلَّمات التي تَنْخرط ضمن سِجلّ «**التقاليد العلميّة**» الموروثة عن الفلسفة الوضعيّة الكانطيّة الجديدة، وهي لا تختلف عن تلك التي كانت مقبولة عند المُؤرّخين وعُلماء اللُّغة في بداية القرن الماضي. فقد صرّح مُوسّ بأنّ هدفه كان وصف «**مبادئ وقوانين**» ظاهرة «**يُمكن أن تتّخذ أشكالاً عديدة دون أن يطال طبيعتها أيّ تغيّر**».

(1) Versnel (Hendrik Simon), «Religious Mentality in Ancient Prayer», in: ***Faith, Hope and Worship***, Versnel editions: Leiden, 1981, pp.1-66.

إنّه الطُّموح إلى اكتشاف نَموذج بدئي (Archétype) دون الخروج عن مبدأ احترام القواعد المنهجيّة. ولذلك قام مُوسّ بتحليل ظاهرة الصَّلاة من خلال إعادة مَوْضعتها ضمن سياقها الطُّقوسي والعملي، مع مُحاولة تنميطها استناداً إلى نَماذج دقيقة تجمع بين النَّماذج التولُّديّة (أجناس/ أنواع) والنَّماذج التكوُّنيّة (الأشكال المُبكّرة، البِدائيّة والبسيطة/ الأشكال اللاحقة، المُتطوّرة والمُعقّدة). وهذه بلا شكّ استعارة من مجال العلوم البيولوجيّة، وعلى الأخصّ، من مذهب التطوّر الدارويني.

على أنّ مُوسّ يرفض الإقليميّة التي تفرضها التخصّصات ومجالاتها المرجعيّة، ويجعل مطلبه دراسة «**الصَّلاة بشكل عامّ**» بهدف «**التوصّل إلى المؤسّسة نفسها**» في بُعدها الكوني. وهو في هذا وفيٌّ لمنهجيّة خاله عالم الاجتماع إميل دوركهايم التي ضمّنها كتابه **قواعد المنهج في علم الاجتماع**.

ويُعطي مُوسّ تعريفاً أوليّاً للصّلاة يستند إلى أربعة عناصر. فهي «**في المقام الأوّل فِعْلٌ. تنطوي دائماً على جهد، وعلى صرف طاقة جسديّة ومعنويّة في سبيل إحداث مفاعيل مُعيّنة. أضف إلى ذلك أنّها فعل تقليدي بوصفها جُزءاً من طَقْس. كما أنّها تتّسم أيضاً بفعاليّة كامنة فيها. لأنّها هي التي تَحُثُّ الإلٰه على التدخّل في اتّجاه مُعَيَّن. وأخيراً، فإنّ فعاليّتها هي نفسُها فعاليّة الطُّقوس الدينيّة، لأنّها تتوجّه إلى قُوىً دينيّة**».

ولا بدّ لنا من وضع هذا التعريف في سياق المُقارنة مع ما يُكيله مُوسّ من لوم لعُلماء اللُّغة. فهو يشير إلى أنّهم لم يسعوا إلّا إلى «**تحديد معنى الكلمات التي ينطق بها المُؤمنون، بدلاً من شرح فعاليّتها، وبذلك لم يخرجوا قطُّ من مجال الاعتقاد**»، بينما تجمع الصَّلاة عند مُوسّ بين بُعديْن أساسيَّيْن هما: الفعل والعقيدة. فالصَّلاة عنده أداة شفهيّة للفعل ومضمون للفكر، أو هي - حسب عبارته - طَقْس وأُسطورة «**يظهران في نفس الوقت دون أيّ انفصام بينهما**». ومن هنا، إدانته لهذه الطريقة التي تعتمد التحليل المُنفصل لكلمات الطُّقوس الدينيّة وحركاتها. وباختصار، فإنّ الصَّلاة «**مليئةٌ بالمعنى بوصفها أُسطورة. ومليئةٌ بالقوّة والفعاليّة بوصفها طَقْساً**»، وهي «**ملتقى الأُسطورة والطَّقْس معاً**».

ويحدث هذا الالتقاء بين الأُسطورة والطَّقْس في الصَّلاة أساساً، حسب

مُوسّ، بسبب طبيعتها الكلاميّة، فـ «**أن نتكلّم يعني أن نفعل ونفكّر في ذات الوقت**» كما يقول. ذلك أنَّ «**ضرورات الخطاب تجعل من الصَّلاة نفسها، هي ما يحدّد ظُروف إقامتها ودواعيها**»، وهي «**تتضمّن عدداً من دواعيها غالباً ما تكون واضحة بذاتها**». كما يُسنِد للصّلاة خاصيّة مُزدوجة من جِهة أنّها خطاب تكريس يُعبّر شكله في آنٍ عن الانتماء الاجتماعي وعن احترام التقاليد، ثمّ من جِهة امتلاكها قيمة خلّاقة. فعبارات الطُّقوس، كما يُلاحِظ، «**لها قيمة استدعائيّة، وهي تضع الشيء المُعلَن تحت حماية كائنٍ تُسمّيه وتستحضره. فقوّتها الفذّة أو علامتها الخاصّة التي تطبع بها الأفعال، بارزة في الصَّلاة أكثر ممّا هي في أيّ مُؤسّسة أُخرى. ذلك أنّ الصَّلاة لا تُؤثّر إلاّ من خلال الكلمة، ولعَمْري أنّ الكلمة هي أكثر الأشياء شكلانيّة في هذا العالم. لذلك فلا سُلطة فعّالة للشّكل أوضح ممّا للكلمة، والخَلْقُ بواسطة الكلمة هُو النّموذج المثالي للخَلْق من العَدَم**».

إنّنا أمام أفكار جديدة وفذّة استبقت بحقّ الأُطروحات العلميّة المتميّزة على مدى العُقود الأربعة الماضية، والتي تطوّرت داخل علوم اللُّغة تحت المسمّى العامّ: «**التداوليّة**» (La pragmatique)[2] فما يُقيمه مُوسّ من تمييز بين العقيدة والفعل، أي بين مضامين الاعتقاد المُتلفَّظ بها في الصَّلاة وبين فعل الكلام الذي نقوم به في سياق الطُّقوس، يُمكن اعتباره ولو جُزئيّاً فاتحة لما سيقوم به لاحقاً عالِمَيْ اللسانيّات جون أُوستين (John Austin) وجون سيرل (John Searle) حين ميّزا بين مَقُولتَي «**الفعل الكلامي**» (L'acte locutoire) و«**الفعل الإنجازي**» (L'acte illocutoire) في نظريّتهما حول الأفعال الأدائيّة للّغة (Théorie des actes de langage performatifs). كما يُمكن القول أيضاً بأنّ تصوّر مُوسّ للخطاب هو ما فتح الطريق أمام قيام علم حقيقي للسانيّات التنازل (Linguistique de renonciation)، إن لم نَقُلْ إنّه استبق في مبادئه تحاليل لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) وإميل بنفينيست (Emile Benveniste) وأوزوالد دوكرو (Oswald Ducrot). فما يقوله مُوسّ، على سبيل المثال، حول فعل الصَّلاة يتطابق مع تعريف الملفوظ الأدائي عند أُوستين: **يُستخدَم (هذا الملفوظ) لتنفيذ**

---

(2) Deremetz (Alain), «La prière en représentation à Rome. De Mauss à la pragmatique contemporaine», *Revue de l'histoire des religions*, tome 211, n° 2, 1994. pp.141-165.

إجراء. ووضع هذا الملفوظ في صيغة مُعيّنة، هو قيام بفعل قد يستحيل القيام به مُطلقاً، على الأقلّ بمثل تلك الدقّة، بأيّ طريقة أخرى»[3] كما نجد أيضاً صدى غريباً للكيفيّة التي يصف بها مُوسّ القيمة الخارقة والفذّة لفعل الصَّلاة في تعليق بنفينيست حول الفعل الأدائي حين يقول: (هذا الملفوظ)، **بوصفه فعلاً، يمتلك خاصيّة الفَرادة. وهذا هو السبب في كونه غالباً ما يكون مرفَقاً بإشارات حول المكان والزمان وأسماء الشهود، إلخ، وباختصار، فهو حَدَثٌ لأنّه يخلق الحَدَث. وهذا** (أي تفرّده كحدث) **يُؤدّي إلى الاعتراف بوجود خاصيّة فريدة للفعل الأدائي، وهي أنّ مرجعيّته هي ذاته، أي أنّه يتّخذ مرجعيّته واقعاً ينشئه هو ذاته، وذلك تَبَعاً لكونه يُتلفّظ به في ظلّ ظُروف تجعل منه فعلاً»**[4]

ولعلّنا في غنىً اليوم عن الإشارة إلى مدى خُصوبة هذه التحليلات ورَجاحتها. إلّا أنّه لا مندوحة من الإشارة إلى المفارقة المتمثّلة في نُدرة مثيلتها في علم تاريخ الأديان، وتاريخ الأديان القديمة بشكل خاصّ، رغم انبثاقها أساساً من ذاك العلم[5]

وللإشارة إلى هذا الغنى في تحليلات مُوسّ، نعدّد هنا بإيجاز، ودون أيّ تقييم، السِّمات البارزة للصّلاة كما جاءت عند مُوسّ:

1. الصَّلاة إحدى الظواهر المحوريّة في الحياة الدينيّة، بل هي قمّتها. لذا، فهي وسيلة مُثلَى لتعيين مَدَى تطوّر أيّ دين. ففي حين اتّجهت بعض جوانب الدين نحو الضُّمور (التحريمات الغذائيّة على سبيل المثال)، فإنّ الصَّلاة استمرّت وتطوّرت، ولم تتلاشَ.

---

(3) Austin (John), «Performatif-constatif», in: ***La philosophie analytique***, Cahiers de Royaumont, Paris: Editions de Minuit, 1962, p.271.

(4) Benveniste (Emile), ***Problèmes de linguistique générale***, t. 1, Paris: Gallimard, 1966, p. 273-274.

(5) من الدراسات النادرة، الدقيقة والمُقنعة، دراسة عالم الدراسات التوراتيّة: سوني (جون بيار)، «الكلام المنذور»، **مكتبة كرّاسات معهد اللسانيّات في لوفين**، العدد 25، لوفين، 1984.

Sonnet (Jean-Pierre), «La parole consacrée», *Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, nº 25, Louvain-la-Neuve, 1984.

2. مقاربة مُوسّ في دراسة الصّلاة تطوريّة أساساً. فهو يُشير إلى الأشكال الآليّة للصّلاة التي يعتبر أنّها كانت «**الأصل**»، لكنّه يرفض فكرة إمكانيّة اكتشاف أصل أيّ مُؤسّسة اجتماعيّة. فقد تغيّرت الأشكال الجامدة مع مرور الزمن وغَدَت الصَّلاة كلمات تُوجَّه إلى روح أو إلى إلٰه بصفة أكثر تفرّداً وأقلّ ارتهاناً للبواعث الاجتماعيّة بحيث غدت «**صلاة حُرَّة يختار المؤمن شكلها بنفسه وَفقاً لمشاعره ومُقتضيات الظُّروف**»، وهو ما أدّى إلى أن تُصبح الصَّلاة باطنيّة تماماً. وهذه المرحلة النهائيّة هي أحد أشكال التصوّف.

إلّا أنّ الحقّ يقتضي القول إنّ مُوسّ، شأنه في ذلك شأن دوركهايم، لم يكن تطوّرياً مُغالياً، إذ لم يَقُلْ البتّة بوجود مبدأ كوني يجعل الظواهر تتغيّر تدريجيّاً من أشكال سفلى إلى أشكال أرقى. بل إنّه عبّر بكلّ وضوح عن اعتقاده بأنّ التطوّر «**كلمة غير دقيقة**»، وأشار بالأحرى إلى بعض التطوّرات العامّة في الصَّلاة. فتاريخ الصَّلاة يُظهر أنّه لم يكن خطّياً وأنّ الصَّلاة لم تنهج بالضّرورة مسلكاً وحيداً، حيث يُشير مُوسّ إلى حصول اضمحلال صلوات مُقابل تطوّر أُخرى عبر الزمن. إلّا أنّ ذلك لا يمنع أن تكون الأشكال البِدائيّة للصّلاة وبِنياتها وراء أكثر المظاهر تطوّراً لهذه الظاهرة الاجتماعيّة، وهو ما دعا مُوسّ إلى أن يعتبر أهمّ أهداف إنجاز دراسة إناسيّة للصّلاة هو التوصّل إلى الكشف عن أشكالها الأوليّة.

3. للصّلاة مضمون اجتماعي، بل هي فعل اجتماعي. فهي تتمّثل حتّى داخل المسيحيّة، بفَرْعيها الكاثوليكي والبروتستانتي، في عِبادة جماعيّة أو مشتركة «**تفرض**» نفسها على المُؤمنين. فالنّاس يتعلّمون الصَّلاة، وهذا ما يُسهم في تعزيز الصِّلات الاجتماعيّة بينهم. وفي جميع الأديان تقريباً، يتمّ تحديد أولئك الذين يُسمح لهم بأداء الصَّلاة، ومتى وأين وكيف يمكنهم أو يجب عليهم أن يصلّوا حسب ما تُحدّده التقاليد والسلطات الدينيّة. بل إنّ الصَّلاة لا تمارَس في بعض المجتمعات إلّا جماعيّاً، ولا وُجود فيها لصلاة فرديّة. والصَّلاة، حتّى في نَمَطها الأكثر فرديّة، لا تتحرّر تحرّراً مطلقاً من بعض المضامين الاجتماعيّة، سواء على مستوى الشكل أو التأثير، فلا يُمكن للفرد مطلقاً اختراع صلاة ذهنيّة «**نقيّة**» من عدم. لذا، فإنّ البُعد الفَرْدي في الصَّلاة ولئن كان هامّاً، إلّا أنّه يظلّ في الواقع ثانويّاً مُقارنة مع البُعْد الاجتماعي.

4. الصَّلاة في جوهرها طَقْس يتّخذ فيه الجسد وضعيّات مُحدّدة، من قيام وقُعود، ورُكوع وسُجود، وتُستخدَم فيه أعضاء الجسم من رأس ويدَيْن وعينيْن، إلخ، بطرائق مُتعدّدة. لكن أكثر ما كان يسترعي اهتمام مُوسّ، هو طُقوس تشكيل الكلمات الملفوظة في الصَّلاة، أي الصِّيَغ، وبِنيتها ومعانيها. فالصَّلاة في المقام الأوّل شكل طقسي للتّعبير من خلال الكلام، وهي تخلق لغة طقسيّة تقليديّة يُعبَّر بها في آنٍ عن العقيدة وعن الطقس في تفاعل عجيب نجده في قلب كُلّ دين. إنّها فعلٌ وعقيدةٌ، و«**كُلّ صلاة هي خطاب طقسي مُعتمد من قِبَل مُجتمع ديني**».

5. وعلى غِرار جميع الشعائر، فإنّه يُتوقّع من الصَّلاة نتيجة ما، هي ما يصوغه مُوسّ في مفهوم الفعاليّة. فالصَّلاة حسب مُوسّ «**تُنْتِج بعض التأثير، لأنّ لها قُوى خاصّة**». و«**ما يجعل الصَّلاة فعّالة هو تأثيرها الحميمي والعميق في الوعي**». ويعزو مُوسّ تلك الفعاليّة إلى الكلمات وكيف تبدو في عين المُؤمن، ولذلك أمكنه أن يكتب دون تردّد أنّ «**النّباتات تنمو بفضل الطُّقوس**».

6. يعرّف مُوسّ الصَّلاة بأنّها «**طَقْس ديني شفهي، يتّصل مباشرة بالأشياء المُقدَّسة**»، وهو تعريف مُشابه تقريباً لما طرحه دوركهايم في كتابه **الأشكال الأساسيّة للحياة الدينيّة**. ولعلّ عُذر مُوسّ في هذا أنّه سعى إلى مباشرة بحثه انطلاقاً من تعريف إجرائي مُؤقّت من أجل تحديد مجال البحث قبل الشروع في التحليل.

7 يتضمّن بحث مُوسّ، كما لاحظ ذلك مُوريس لينهاردت (Maurice Leenhardt) في تقديمه أعمال أُستاذه، عدّة إشارات بشأن العلاقة الجدليّة بين الدين والسحر، وبشأن تعقّد هذين المفهومين وترابطهما. فمُوسّ في العُموم لم يَفْصل بينهما وفضّل استخدام المُصطلح «**سِحري-ديني**»، وهو ما ينمّ عن تهرّبه من الخَوْض في مُشكلة تعريف الدِّين.

وأخيراً، وعلى الرَّغم من أنّ ما كتبه مُوسّ حول الصَّلاة لا يعرفه إلّا القليلون جدّاً ويندُر أن نجد من أشار إليه أو علّق عليه، فإنّنا نأمل أن تكون أهميّته على قدر ما يأمل القارئ. إنّنا إزاء بحث سبق لفيكتور كارادي (Victor

(Karady) أن أكّد أهميّته لأنّنا، كما يقول، أمام «**عمل، وإن كان مُتشظّياً، إلاّ أنّه لا يزال أهمّ عمل خلّفه لنا مارسيل مُوسّ**»[6] أمّا لينهاردت، فيصف وريْقات كتاب مُوسّ القليلة بأنّها «**لا تُقدَّر اليوم بثمن**»[7] وفي الصفحات القادمة، سيقوم مُوسّ، كما في كتابه **مقالة في الهِبة** الذي سبق أن قدّمناه في ترجمته العربيّة وقد صدر عن دار الكتاب الجديد المتّحدة، بتحدّي المفاهيم التقليديّة ليُعطينا درساً كبيراً في كيفيّة تحليل الظواهر في مستوياتها الأساسيّة. ولعلّ من شأن دراسة متأنّية لمُساهمة مُوسّ في دراسة الصَّلاة إذا ما نظرنا إليها على خلفيّة فُتوحات الإناسة الحديثة، أن تستغرق سلسلة من المَقالات، إن لم يكن كتاباً. إلّا أنّه من المُؤكّد أنّ تفحّص بعض القضايا التي أثارها مُوسّ قد يساعد على الإجابة على سؤال: لماذا تجاهل عُلماء الإناسة عُموماً، على مرّ السنين، بصفة تامّة تقريباً، دراسة الصَّلاة كظاهرة كليّة وشاملة؟

أمّا مسألة تناول ظاهرة الصَّلاة في مُحيطنا العربي الإسلامي من منظور إناسي، فنفضّل عدم التعليق عليها، ونكتفي بالقول إنّ ترجمة هذا الكتاب الرائع إلى اللغة العربيّة بعد مُرور أكثر من قَرْن على كتابته قد تكون أبلغ إجابة!

الدّكتور محمّد الحاج سالم

تونس العاصمة، 2016

(6) Karady (Victor), «Note de l'éditeur», in: Marcel Mauss, ***œuvres***, Paris: Editions de Minuit, 1968, t.1, p.356.

(7) Leenhardt (Maurice), «Marcel Mauss (1872-1950)», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, nº 23, Section des Sciences Religieuses, Paris, 1950.

الكتاب الأوّل

في موضوع الدّراسة والمنهج

الفصل الأوّل

مُقدّمة عامّة

يندُر أن نجد بين جميع الظواهر الدينيّة، حتّى لو نُظر إليها من الخارج، شيئاً يُعطي انطباعاً فوريّاً بالحياة والثّراء والتعقيد أكثر ممّا يوجد في الصّلاة. إنّ لها تاريخاً رائعاً فقد انطلقت من الأسفل لترتفع تدريجيّاً إلى قِمَم الحياة الدينيّة. ولمُرونتها الفائقة، فقد اكتست أكثر الأشكال تنوّعاً، فكانت حَسَب الأطوار عِباديّة ومُلزمة، مُتواضعة ومُهدّدة، جافّة وخصبة في صُورها، ثابتة ومتغيّرة، حركيّة وذهنيّة. لقد لعبت الأدوار الأكثر تنوّعاً: فكانت تارةً طلباً فجّاً، وتارةً أمراً، وثالثة عَقْداً، وتصرّفاً إيمانيّاً، واعترافاً، ودُعاءً، وشُكراً، ونشيداً. بل إنّ نوعاً واحداً من الصّلوات قد يشهد على التوالي جميع التقلّبات: فمن الخلوّ الكامل من المعنى في الأصل، يتحوّل بعضها إلى صلاة مُفعمة بالمعنى، فيما تتقلّص أُخرى تدريجيّاً من سُموّها الأصلي لتغدو مُجرّد ترتيلة رتيبة.

إنّنا نتفهّم الفائدة التي تُتيحها دراسة شيء مُعقّد غير ثابت على حال، ومتابعة جميع تلوّناته. ولدينا في هذا الخُصوص فُرصة مُؤاتية جدّاً لاظهار كيف يمكن لمؤسّسة واحدة تلبية أشدّ الوظائف اختلافاً، وكيف يُمكن لواقعة واحدة أن تتّخذ أشكالاً عديدة دون أن يطال طبيعتها أيّ تغيّر[1] والحقّ، فإنّ هذا الطابع

---

(1) حول ظواهر التحوّل هذه، في الفنّ وفي ما يُسمّيه ڤونت «الأُسطورة»، راجع مُلاحظاته الثاقبة في: ڤونت (ڤلهلم)، «تحويل الدوافع»، **علم النفس الشعبي**، ليبزيغ، 1900-1920، II، I، ص430-590.

Wundt (Wilhelm): «Umwandlung der Motive», *Völkerpsychologie*, Leipzig 1900-1920, II, I, pp.430- 590.

المُزدوج للأشياء الدينيّة والاجتماعيّة غالباً ما كان مجهولاً فنحن لا نرى في الصَّلاة أحياناً إلّا مفاهيم بسيطة يقبلها العقل بكلّ يُسْر. كما نُضفي عليها أحياناً أخرى تعقيداً يائساً يُقصيها عن كلّ تعقّل. وفي الواقع، فإنّ كلّ ما هُو اجتماعيّ هُو بسيط ومعقّد في آنٍ، وهو مادّة محسوسة ومليئة بالحركة يقوم عالم الاجتماع بتجريدها وله كلّ الحقّ في ذلك. ولعلّ دراسة الصَّلاة ستكون مُفيدة في توضيح هذا المبدأ

لكنّ الاهتمام بالصَّلاة يتجاوز هذه الأسباب الخارجيّة، ولعلّ السبب الرئيس هُو في المقام الأوّل قِيمتها الباطنيّة العظيمة. فهي بالفعل، وعلى أكثر من صعيد، واحدة من الظواهر المركزيّة للحياة الدينيّة.

وتُمثّل الصَّلاة في المقام الأوّل نُقطة محوريّة لعدد كبير من الظواهر الدينيّة. وهي تكتسي في آنٍ، وأكثر من أيّ نَسَق وقائعي آخر، طبيعة الطَّقْس وطبيعة المُعتقَد على حدّ سواء. فهي طَقْس بما هي وضعيّة متّخذة وفِعْل يتمّ القيام به تجاه الأشياء المُقدّسة، وبما هي مُوجَّهة إلى الإلٰه وبهدف التأثير، ومُؤلّفة من حركات ماديّة يُتوقَّع منها مفاعيل. لكنّ كلّ صلاة هي دائماً في ذات الوقت وعلى صعيد من الصُّعُد عقيدة أيضاً. وهي حتّى حين يُفرغها الاستخدام من المعنى، لا تفتأ تُعبّر عن الحدّ الأدنى من الأفكار والمشاعر الدينيّة. فالمُؤمن في صَلاته يفعل ويفكّر. والفعل والفكر وثيقا الصّلة وينبثقان معاً في نفس اللحظة الدينيّة، في وقت واحد بذاته. ولَعَمْري أنّ هذا التقارب أمر طبيعي جدّاً، إذ الصَّلاة تلفّظ بكلام، وما الخطاب إلّا حركة ذات هدف وتأثير، وهو دائماً في أساسه أداة فعل. إلّا أنّه يفعل مَفاعيله من خلال تعبيره عن أفكار ومشاعر تُترجم عنها الكلمات وتُجسِّدُها في الخارج. فأن نتكلّم يعني أن نفعل ونُفكّر في ذات الوقت: ولهذا السبب فإنّ الصَّلاة تدخل في نفس الوقت في مجال العقيدة قدر انتمائها إلى مجال العِبادة.

وإنّه لمن شأن طبيعة الصَّلاة هذه أن تُعزّز التوجّه نحو دِراستها. فنحن نعرف مدى صُعوبة تفسير الطَّقْس حين يكون مُجرّد طَقْس، ومدى صُعوبة تفسير الأُسطورة حين تُقارب أن تكون أُسطورة خالصة[2] فالطَّقْس لا يجد مبرّر وجوده

(2) حول العلاقة بين الأُسطورة والطُّقوس، انظر تعليقاتنا في: «مدخل إلى قسم الأساطير»، **الحوليات الاجتماعية**، العدد 6، ص242- 246؛ وراجع: مارسيل مُوسّ، =

إلّا حين نكتشف معناه، أي نتوصّل إلى الكشف عن المفاهيم التي قام عليها والمُعتقدات التي تتطابق معه. أمّا الأسطورة، فلا يُمكن تفسيرها فعلاً إلّا بعد معرفة الحركات والطُّقوس التي تتساند معها، والمُمارسات التي تتحكّم فيها. فمن ناحية أُولى، لا حقيقة لأُسطورة، ما لم تكن مُرتبطة باستخدام تعبُّدي مُحدّد، ومن ناحية أُخرى، لا قِيمة لأيّ طَقْس ما لم يكن مُعبِّراً عن مُعتقدات مُعيّنة. فما من مفهوم ديني مُنفصل عن المُمارسات التي يتحرّك داخلها، إلّا وهو غامض ومُبهم، وما من مُمارسة لا نعرف معناها من مصدر موثوق، إلّا وهي في نظر العلم مُجرّد سلسلة من الحركات الآليّة التقليديّة التي لا يُمكننا تحديد دورها إلّا بطريقة محض افتراضيّة. إلّا أنّ العادة جَرَتْ بأن تكون الأساطير والطُّقوس المعزولة إلى حدّ ما، موضوع علمَي الأساطير والطُّقوس المُقارَنيْن، ولم نبدأ بعدُ، إلّا باحتشام، في دراسة هذه الوقائع التي يرتبط فيها التمثّل والفعل أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً، وهي الوقائع التي يمكن أن يؤدّي تحليلها إلى نتائج مثمرة. ولَعَمْري أنّ الصّلاة لَإحدى تلك الوقائع الجامعة بين الطَّقْس والعِبادة، فهي مليئةٌ بالمعنى بوصفها أُسطورة، وهي غالباً ما تكون غنيّة بالأفكار والصُّوَر غِنَى كُلِّ سرديّةٍ دينيّةٍ. كما أنّها مليئةٌ بالقوّة والفعاليّة بوصفها طَقْساً، وغالباً ما تكون خلّاقة كأشدّ ما نجده في كلّ احتفال تعاطفي. وهي على الأقلّ من حيث المبدأ، لا تكون عمياء حين تنشأ، ولا يُمكنها أبداً أن تكون شيئاً خامداً. وبهذا، فإنّ طقوس الصَّلاة كُلٌّ يتضمّن العناصر الأُسطوريّة والطُّقوسيّة الضروريّة لفهمه. بل ويُمكننا القول إنّ صلاةً واحدةً تتضمّن عدداً من دواعيها غالباً ما تكون واضحة بذاتها. ففيما تظلّ كُتلة الأفكار والعواطف في طُقوس أُخرى عادةً في حالة من الغُموض، فإنّ ضَرورات الخطاب تجعل من الصَّلاة نفسها، وعلى العكس من ذلك، هي ما يُحدّد ظُروف إقامتها ودواعيها. وبهذا، فإنّ تحليل الصَّلاة يُضحي أكثر سهولة من تحليل مُعظم الظواهر الدينيّة الأُخرى.

«الفنّ والأُسطورة حسب ڤُونت»، **المجلّة الفلسفيّة**، 1908، ص17.

Mauss (Marcel), «Introduction à la rubrique Mythes», ***Année sociologique***, vol. VI, Paris: Félix Alcan, 1903, pp.242-246.

Mauss (Macel), «L'art et le mythe d'après M. Wundt», ***Revue philosophique***, 1908, p.17.

ولهذا السبب بالذّات، فإنّ دراسة الصَّلاة من شأنها المُساعدة على إلقاء بعض الضوء على قضيّة مُثيرة للجدل، ونقصد العلاقة بين الأُسطورة والطَّقْس. ومثار هذا الجدل أنّ كِلتا المدرستين، الطَّقْسية[3] والأُسطوريّة، تطرح أسبقيّة أحد هذَيْن العُنصرَيْن على الآخر باعتبارها بديهيّة، وهو ما يُؤدّي لاحقاً إلى اختزال المسألة جميعها في بحث أيٍّ من هذَيْن العُنصرَيْن كان في أصل الدين. لكنّ الحقيقة أنّه ما من طَقْس إلّا ويتضمّن بالضّرورة مفهوماً غامضاً بدرجة أو بأُخرى، وما من مُعتقد إلّا ويخلق حركات بقطع النّظر عن مَداها. ولكنّ التضامن بين هذين النسقَيْن في حالة الصَّلاة هُو أشدّ ما يكون وُضوحاً وبَداهة. ففي الصَّلاة، لا يمثّل الجانب الطَّقْسي والجانب الأُسطوري سوى وجهَيْن لنفس الفعل، إذ يظهران في نفس الوقت دون أيّ انفصام بينهما. ومن المُؤكّد أنّ العلم يمكنه تجريد هذَيْن العُنصرَيْن من أجل دراستهما بشكل أفضل، ولكنّ التجريد لا يعني الفَصْل، خاصّة وأنّ المسألة لا يُمكنها أن تُختزل في إعطاء أسبقيّة لأحدهما على الآخر.

وفي المقام الثاني، فإنّ الصَّلاة ظاهرةٌ مركزيّةٌ بمعنى أنّها واحدةٌ من أفضل العلامات الدالّة على مدى تقدّم أحد الأديان، وذلك لارتباط مصيرها خلال جميع مسار التطوّر، كأشدّ مايكون الارتباط، بمصير الدِّين. فتاريخ جميع الطُّقوس الأُخرى تقريباً لا يعدو تاريخ اضمحلالها المستمرّ، بل إنّ بعض منظومات الوقائع قد اختفَتْ بصفة مُطلقة تقريباً. فنحن لا نكاد نعثر عند بعض الطوائف البروتستانتيّة على أثر لمنظومة التحريمات الغذائيّة المُتطوّرة جدّاً في الدّيانات الأساسيّة، إلّا في صورة بقايا طفيفة لا تكاد تُستشعَر، وهذا أيضاً ما عرفه القُرْبَان الذي انتهى، رغم كونه أحد سِمَات الدّيانات التي بلغت حدّاً كبيراً من التطوّر، إلى فُقدان كُلّ نَفَسٍ طَقْسي حقيقي. فالبوذيّة واليهوديّة والإسلام[4] لم

(3) للاطّلاع على عرض للأُطروحة الطَّقْسية، انظر سميث (وليم روبرتسون)، **قراءات في ديانة السّاميّين**، لندن، 1889، ص16

Smith (William Robertson), ***Lectures on the Religion of the Semites***, London: Adam & Charles Black, 1889, p.16.

(4) في شكله النظري بالطّبع. ذلك أنّنا نلحظ مُمارسات قُرْبَانيّة في الإسلام، وهي في مُعظمها من آثار دِيانات قديمة سابقة، تظهر خاصّة خلال زيارة مقامات الأولياء وفي مُمارسات القَسَم في عدد من الاحتفالات ذات الطابع الشعبي.

تَعُدْ تَعرف القُرْبَان بتاتاً، وهو لا يوجد في المسيحيّة إلّا في شكل أُسطوري ورمزي. أمّا الصَّلاة، فأمرها على العكس من ذلك تماماً، إذ تطوّرت من أصلٍ لا يعدو مُجَرّد بقايا مُلتبسة لصِيَغٍ مُقتضَبةٍ ومُتفرّقةٍ وأغانٍ سحريّةٍ دينيّةٍ يمكن بالكدّ القول إنّها صلاة، لتنمو دون انقطاع وتنتهي إلى غزو المنظومة الطَّقْسية برمّتها. بل إنّها امتدّت مع البروتستانتيّة الليبراليّة لتشمل جميع مناحي الحياة الدّينيّة تقريباً[5] لقد كانت بحقّ النّبتة العجيبة التي نَمَتْ في ظلّ الأُخريات قبل أن تَطمسها وتُغطّي عليها بفروعها العظيمة. وما تطوُّر الصَّلاة في جزءٍ منه سوى تطوُّر الدِّين نفسه، وما أحرزته الصَّلاة من تقدّم هُو في جزء منه تَقَدُّمُ الدِّين.

ومن هنا، فإنّه يُمكننا من خلال دراسة تطوّر الصَّلاة، تتبّع مسار جميع التيّارات الكبرى التي أثّرت في مجمل الظواهر الدّينيّة. فمن المعروف، على الأقلّ بصفة عامّة، أنّ الدِّين قد شهد تطوّراً مُزدوجاً. فقد غَدَا من جِهة أُولى أكثر روحانيّة ومال خلال تاريخه، رَغم قيامه من حيث المبدأ على طُقوس آليّة حسيّة ودقيقة وعلى مُعتقدات مَصُوغة بإحكام من صُوَر حسّاسة بصفة حصريّةٍ تقريباً، نحو إعطاء مزيد من المساحة للوعي. فَغَدَت الطُّقوس مواقف روحانيّة أكثر منها مواقف جسديّة، واغتنت بعناصر ذهنيّة، وبمشاعر وأفكار. كما تَعَقْلَنت المُعتقدات من جِهتها، وتخففت أكثر فأكثر من ماديّتها وتفاصيلها، وتقلّصت في الزمن لتقتصر على عدد أقلّ من الأيّام، وعلى عقائد محدودة، لكنّها في آنٍ غنيّة ومتنوّعة[6] وفي نفس الوقت الذي تَرَوْحنت فيه الصَّلاة، أخذ الدِّين يميل من

(5) ساباتييه (أُوغست)، **ملامح فلسفة الدين من خلال علم النفس والتاريخ**، باريس، 1897، ص24 وما بعدها

Sabatier (Auguste), ***Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire***, Paris: Fischbacher, 1897, p.24 sq.

(6) وهذه الخطوط العامّة لتطوّر الأديان هي ما نعتقده الأكثر دقّة، وهي تقريباً ما عرضه السيد تيال. انظر: تيال (كورنيليس بطرس)، **عناصر من علوم الدِّين: الوجود التشكّلي**، وهي مُحاضرات غيفورد التي أُلقيت في جامعة أدنبره سنة 1896، أدنبره، 1899، ج2، ص130 وما بعدها

Tiele (Cornelis Petrus), ***Elements of the Science of Religion: Morphological being, the Gifford lectures delivered before the University of Edinburgh in 1896***, Edinbourg: W. Blackwood & sons, 1899, II, p.130 sq.

جانبه نحو مزيد من التفرّد، وأضحَت الطُّقوس التي بدأت في مُعظمها جماعيّة تغدو تقريباً مُشتركة، وبات يكفي اجتماع قلّة من الأفراد لإقامتها. ولم تكن مُعظم المُعتقدات في مبدئها إلّا في شكلٍ تقليديٍّ، وكانت صارمةً في إلزاميّتها، أو هي كانت على الأقلّ جماعيّةً ومبثوثةً في المُجتمع برُمّته بتماثلٍ يصعب علينا تصوّر مدى صَرَامته. ومن ثَمَّة، كانت أنشطة الأفراد فيما يتعلّق بالمفاهيم والأعمال الدينيّة تُمارَس في أضيق الحُدود. إلّا أنّ التطوّر عَكَس هذا الاتّجاه ليُضحي نشاط الجماعة في نهاية المطاف محدوداً، ولتُصبح مُعظم المُمارسات الدّينيّة فرديّة بأتمّ معنى الكلمة، وليغدو الوقت والمكان والظروف وأشكال هذا أو ذاك من الطُّقوس، أقلّ ارتهاناً للبواعث الاجتماعيّة. وكما يتصرّف كُلّ شخص تقريباً على هَواه، أضحى كُلّ شخص أيضاً، بقدر الإمكان، صانع إيمانه. بل إنّ بعض الطوائف البروتستانتيّة، على غِرار «**المُحْتَجِّين**»[*] مثلاً، تعترف بسلطة عقائدية لكُلّ عضو في الكنيسة. فـ «**الإله الداخلي**» للأديان الأكثر تطوّراً، هُو أيضاً إله الأفراد.

إنّ هذَيْن السياقَيْن واضحان بشكل خاصّ في الصَّلاة، بل كانا أفضل عاملَيْن لذاك التطوّر المُزدوج. فبعد أن كانت الصَّلاة آليّة بشكل مطلق في البدء، ولا تأثير لها إلّا من خلال مُتلفّظاتها، انتهى بها المطاف إلى أن تغدو ذهنيّة تماماً، وجوّانيّة. لقد أضحَتْ، بعد أن كانت مُجرّد جُزء طفيف من الفكر، فكراً وفيضاً روحيّاً. لقد كانت جماعيّة حصراً، تُتلى في جماعة أو على الأقلّ حسب أشكال مُحدّدة بعناية شديدة من قِبَل الجماعة الدّينيّة، بل وكانت أحياناً

[*] المُحتجّون أو الأخويّة المُحتجّة (La fraternité remonstrante): حركة بروتستانتيّة تأسّست في هولندا في نهاية القرن السادس عشر الميلادي على يد ياكوبوس أرمينيوس (Jacobus Arminius)، وهي عُضو في التحالف العالمي للكنائس البروتستانتيّة. وقد دخل أرمينيوس في خلاف مع المُصلح الديني البروتستانتي الفرنسي جون كالفن (Jean Calvin) حول مسألة القَدَر، وكان يدافع عن حريّة الاختيار بوصفها أعلى من عقائد الكنائس الموجودة، ممهّداً بذلك لولادة الليبراليّة اللاهوتيّة، بما في ذلك البروتستانتيّة الليبراليّة. وكان أتباع هذه الحركة في البداية يسمّون «الأرمينيّين»، ليُعرفوا بعد أن قاموا بـ «الاحتجاج» على حكومتَيْ فريزلاندا وهولندا للمطالبة بمزيد من التسامح حيالهم، باسم «**المُحتجّين**» [المترجم].

محظورة[7] قبل أن تتحوّل إلى مجال للحديث الفَرْدي مع اللّه. وإذا ما استطاعت الصَّلاة أن تَلِينَ بهذه الكيفيّة لتستوعب هذا التحوّل المُزدوج، فإنّ الفضل في ذلك يعود إلى طبيعتها الشَّفَهِيّة. وبما أنّ الطُّقوس اليوميّة تميل إلى التشكّل بشكل طبيعي حسَبَ ما تنتجه من مفاعيل مادّية أكثر من تشكُّلها حسب الحالات الذهنيّة التي تنبثق عنها، فإنّ الصَّلاة تجد نفسها، لكونها خطاباً، ولهذا السبب بالذات، أقرب إلى الفكر. وهذا ما جعلها قادرة على التجرّد واكتساء طابع روحي، في الوقت الذي غَدَتْ فيه الأُمور الدّينيّة أكثر بُعداً عن المادّية وأكثر تعالياً. ومن جِهة أُخرى، فإنّ الكلمات التي تتكوّن منها الصَّلاة تتمتّع بحراك نسبي. ولعلّ مرونة الكلمات قِياساً بالحركات الجماعيّة، هُو ما جعل الصَّلاة قادرة على متابعة التغيّرات والفُروق الدقيقة في الضمائر الفرديّة، وأتاح بالتّالي، أكبر حريّة ممكنة للمُبادرة الخاصّة. وبهذا، يُمكن القول بأنّ الصَّلاة استغلّت التطوّر الدّيني بقدر ما كانت في ذات الوقت أحد أهمّ عوامله.

ومن هنا، نُدرك مدى الأهميّة التي تكتسيها مسألة الصَّلاة. ولا مجال بالطّبع لدراسة جميع أبعاد مُؤسّسة على هذا القدر من الشُّموليّة، وبمثل هذا التعقّد البالغ في أساسها وتاريخها. ولا مَنْدوحة بالتّالي من تحديد المُشكلات

---

(7) Jure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii romani appellarentur, ne exaugurari possent.

باللّاتينيّة في الأصل، وترجمتها من عندنا: «حقّ للأساقفة، شريطة أن لا يَدْعُوا آلهة الرّومان بأسمائها، فإنّهم لا يستطيعون تدنيسها» [المترجم].

انظر: سرفيوس (موروس سرفيوس هونوراتوس)، **تعليقات على قصائد فرجيل**، تحقيق: جورج تيلو وهيرمان هاغن، ليبزيغ، 1881، II، 35؛ بلين الأكبر، **التاريخ الطبيعي**، لندن، 1885، XXVIII، 18؛ وانظر: جورج ڤيسوڤا، **ديانة الرّومان وثقافتهم**، ميونيخ، 1912، ص333.

Maurus Servius Honoratus, ***In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii***; recensuerunt: Georgius Thilo & Hermannus Hagen, Leipzig: Tribner & Co., 1881, II, 35.

Pliny the Elder, ***The Natural History***, John Bostock & Henry Thomas Riley (translators & editors), Gregory R. Crane (Chief editor), London: 1855, XXVIII, 18.

Wissowa (Georg), ***Religion und Kultus der Römer*** (Handbuch der klassischen Itertumswissenschaft), Munich, 1912, p.333.

والصُّعوبات، ومن الفصل بين مُختلف لحظات مسار طويل لمثل هذا الطَّقْس الأساسي، ومُختلف مظاهره ووظائفه المتعدّدة.

ويترتّب عمّا قلناه بشأن الفائدة المُزدوجة الحاصلة من دراسة أُصول الصَّلاة وتطوّرها، ضرورة تضمُّن دراستها الشاملة على الأقلّ ثلاثة أجزاء.

نبحث في الجُزء الأوّل كيف تشكّلت الصَّلاة في الأديان الأساسيّة. سنشهد ولادتها، أو على الأقلّ صَرخات استهلالها. وسنبحث أُصولها المُتواضعة التي يُرجّح أن تكون أشكالاً لطُقوس شفهيّة أغنى وبالأحرى أكثر فظاظة ممّا درجنا على خصّه باسم الصَّلوات، أي الأَدْعية المُوجّهة إلى الذات الإلٰهيّة، أو الرّوحانيّة على الأقلّ. وبهذا نصل قدر المستطاع إلى البُذور ذاتها التي تولّد منها كلّ شيء، وهي بُذور يُمكن أن تكون مُختلفة عن المفاعيل الأُولى، قدر اختلاف الحبّة عن الشجرة. ثمّ نقوم بدراسة التحوّلات الأُولى التي طرأت على الصَّلاة، وأوّل الأشكال الثابتة والمُحدّدة التي اكتستها. وفي هذه السبيل، سنتولّى النظر في الأديان التي لا تزال حتّى الآن قريبة بما يكفي من الأديان الأُولى المدروسة، والتي تُعتبر مع ذلك مُتطوّرة بما يكفي لكي تُطوّر طَقْس صلاة مفصَّلاً. وهذا ما سيقودنا إلى التعرّف عمّا أمكن أن يُخرج الصَّلاة من أشكالها البدائيّة.

وبعد التعريف بالصَّلاة في معناها الحرفي وبعَدَدٍ من أقسامها الرئيسة، سنُتابع تطوّرها في الاتّجاهين اللّذْين أشرنا إليهما. ولكي نُحدّد القواعد التي تَرَوْحنت وَفقها الصَّلاة تدريجيّاً، يجب أن نجد ديناً ذا تاريخ طويل، أو أن ننطلق من الأشكال المُماثلة لتلك التي تُوفرها أكثر الدّيانات البدائيّة المدروسة تطوّراً، لكي نرتقي باستمرار، ودون اعتبار التسلسل الزمني أو المنطقي، إلى أرقى الأشكال وأنقاها، وأكثرها تركّزاً على المُمارسة الذهنيّة. ولإجراء مثل هذه الدراسة، لن نجد مُجتمعاً يُمكنه أن يُقدّم لنا مجالاً أكثر ملاءمةً من مُجتمع الهند القديمة. فبداية الطُّقوس الڤيديّة قد كانت بكلّ تأكيد انطلاقاً من حالة شبيهة بحالة الطُّقوس البولينيزيّة الأكثر تقدّماً، غير أنّنا نعرف أنّها تجاوزت هذه المرحلة بأشواط. فنحنُ نمرّ دون أيّ رجّةٍ ودون الخروج عن الأدب الڤيدي نفسه، من التعويذة البسيطة عند المدارس البراهمانيّة

و«الڤِيدَا»[*] المضبوطة أو ڤِيدَا السَّحَرة، إلى النشيد الأُسطوري الأخلاقي، ثمّ الفلسفي الصُّوفي[8] قبل الانتقال إلى الصَّلاة الذهنيّة وتركّز الفكر الصوفي المُتجاوز كُلّ طَقْس، بل المُتجاوز الآلهة أيضاً. إنّها «دَهْيَانَا» (Dhyâna) الناسك الذي بلغ مرحلة النيرڤانا البوذيّة، أو الذي بلغ مرحلة الفناء في البراهما الأعلى حسب المدارس الأرثوذكسيّة (التقليدية). فهذه الأنواع من الصَّلاة لم تتراكب منطقيّاً عبر الأزمان فحَسْب، وهو ما يُمكّننا من تتبّع تسلسلها المُنتظم، بل إنّنا نراها في كُلّ ثورة تشهدها المُؤسّسات الدّينيّة في الهند مُتعايشة بنِسَب مُتفاوتة في الشعائر العُضويّة، ومُنسجمة مع بعضها البعض في إطار الكتلة المُتماسكة للمُعتقدات والمُمارسات.

---

[*] يتضمّن كتاب «الڤيدا» النُّصوص الهندوسيّة المقدّسة الأربعة:

1 - **سِفر الأنغام المسمّى ريغ ڤيدا** (*Rig-Veda*) وهو الأقدم وينقسم إلى أربعة أقسام: قسم **التّراتيل (سمحيتا** *Samhita*) وقسم **الطُّقوس والشّعائر (برهمانا** *Brahmana*)، وقسم **اللاّهوت (أرنياكا** *Aranyaka*)، وقسم **التأملاّت (أوبانيشاد** *Upanishad*).

2 - **سِفْر الأشعار المُسمّى سما ڤيدا** (*Sâma-Veda*).

3 - **سِفْر الصِّيَغ التّضحويّة المُسمّى ياجور ڤيدا** (*Yajur-Veda*) وهو مقسوم إلى كتابين: **كتاب الصِّيَغ التّضحويّة الأسود وكتاب الصّيغ التّضحويّة الأبيض.**

4 - **سِفْر الصِّيَغ السحريّة المُسمّى أثارفا-ڤيدا** (*Atharva-Veda*).

وقد غَدَتْ حواشي التّعليق على شُروح **الڤيدا** تشريعات مُقدّسة سُميّت باسم مُؤلّفيها، وهم الحكماء/الأنبياء: **أباستامبا** (*Apâstamba*)، **وغاوتاما** (*Gautama*)، **وبوذايانا** (*Baudhâyana*)، **وفاسيستا** (*Vâsistha*) [المترجم].

(8) تمّ وَصْف جُزء من هذا التاريخ من قِبَل السيّد أولندبرغ (هيرمان)، **البوذا: حياته وعقيدته وجماعته**، باريس، 1894، ص1-84؛ والسيّد دوسّان (بُولْ)، **تاريخ الفلسفة العامّ مع التركيز بشكل خاصّ على الدِّين**، الجزء الأوّل، القسم الأوّل: مقدّمة عامّة وفلسفة الڤيدا باستثناء الأوبانيشاد، القسم الثاني: فلسفة الأوبانيشاد، برلين، 1896، 1898؛ أولترامار (بُولْ)، **تاريخ الأفكار الصوفيّة في الهند**، باريس، 1906

Oldenberg (Hermann), ***Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communité***, traduit de l'allemand par Alfred Foucher, Paris: F. Alcan, 1894, pp.1-80.

Deussen (Paul), ***Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen***, Band I, Teil 1: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, Band I, Teil 2: Die Philosophie der Upanishads, Berlin, 1896, 1898.

Oltramare (Paul), ***Histoire des idées théosophiques dans l'Inde***, Paris: E. Leroux, 1906.

كما سنقوم بدراسة ثالثة تتناول التطوّر الذي جعل الصَّلاة تغدو طَقْساً فرديّاً أكثر فأكثر. ولعلّ النّموذج الأمثل والمُحبّذ في هذا الصّدد، هُو ما تقدّمه الديانات الساميّة (في سورية وفلسطين) ومسيحيّة القُرون الأُولى. فبعد أن كانت صلاة المُؤمن البسيط، رجُل الدُّنيا، محظورة إن جاز القول في مُعظم دُورِ العِبادة، جاء زمن أضحت فيه أمراً مسموحاً به رسميّاً[9] وبعد أن كانت الصَّلاة الطَّقْسية التقليديّة الجماعيّة[10] تُقام حصراً إمّا من قِبَل الكاهن إمّا باسم الشَّعْب أو نيابة عن المُضَحّي، فإنّها اسْتُبْدلت في كثير من الحالات، بصلاةٍ حُرَّةٍ يختار المؤمن

(9) نلمّح بالخُصوص إلى ولادة الكَنِيس اليهودي، وهو في المَقام الأوّل «مجمع» صلوات. انظر: لواب (إيزيدور)، «أدب الفُقراء في التوراة»، **مجلّة الدراسات اليهوديّة**، باريس، 1889؛ ليفي (إسرائيل)، «الثمانية عشر دُعاء»، **مجلّة الدراسات اليهوديّة**، باريس، 1896، ص16 وص61؛ شورر (إميل)، **تاريخ شعب إسرائيل في عصر يسوع المسيح**، لايبزيغ، جII، ص45 وما بعدها

وحول أصول الصلاة المسيحيّة، انظر فون دير غولتز (إدوارد)، **الصلاة في المسيحيّة المبكّرة: بحث تاريخي**، لايبزيغ، 1901؛ وانظر مُلاحظاتنا في: مُوسّ (مارسيل) ودوركهايم (إميل)، «حول بعض أشكال التصنيف: مُساهمة في دراسة التمثّلات الجماعيّة»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، مVI، 1903، ص216.

Loeb (Isidore), «La Littérature des pauvres dans la Bible», *Revue des études juives*, Paris, 1889.

Lévi (Israël), «Les dix-huit bénédictions», *Revue des études juives*, Paris, 1896, p.16; ibid., p.61.

(Emil), ***Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu Christi***, 2e édit., Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886, t.II, p.45 sq.

Goltz (Eduard, von Der), ***Das Gebet in der ältesten Christenheit: Eine Geschichtliche Untersuchung***, Leipzig, 1901.

Mauss (Marcel) & Durkheim (Emile), «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique,* Vol.VI , Paris: Félix Alcan, *1903*, p.216.

(10) ونحن نعرف الآن أنّ المزامير كانت منذ البدء توليفات طَقْسية. فبعضها ينتمي إلى طُقوس الهيكل على غِرار المزامير الأبجديّة للرُّسُل الاثني عشر وللرُّسُل الأربعة والعشرين، انظر غريسمان (هوغو)، **الموسيقى والآلات الموسيقيّة في العهد القديم: دراسة تاريخية للدّين**، غيسن، 1903؛ أو مزامير التهليل، انظر: شاين (توماس كيلّي)، **أصل المزامير ومضامينها الدينيّة على ضوء نقد العهد القديم وتاريخ الأديان**، لندن، 1891؛ فيما يعود البعض الآخر إلى «جماعة الفقراء»، انظر: كوبلانتز (فيليكس)، **حول صلاة الأنا في المزامير: مُساهمة في شرح سِفْر المزامير**، فرانكفورت، 1897.

شكلها بنفسه وفقاً لمشاعره ومقتضيات الظُّروف. بل إنّنا نلاحظ أنّ الصَّلاة القديمة الجماعيّة والآليّة ذات النصوص الثابتة والتلاوة الإلزاميّة، تنقلب انقلاباً عجيباً لتغدو، بفضل الخصائص الشعريّة التي أُضْفِيَتْ عليها، مجرّد وسيلة من وسائل التَّعبير عن الرُّوح الفرديّة.

لكنّ مسيرة الصَّلاة لم تكن فقط تصاعديّة، بل شهدت أيضاً تراجعات، وهذا ما يجب أخذه بعين الاعتبار إذا ما أردنا إعادة رسم مسيرة هذه المؤسّسة. ففي مرّاتٍ عديدةٍ، تحوّلت صلواتٌ مَحْضُ روحانيّةٍ إلى موضوع تلاوةٍ بسيطةٍ لا أثر للشّخص فيها[11] منحدرة إلى مستوى طَقْسٍ رتيبٍ تتحرّك فيه الشِّفَاهُ آليّاً كما تتحرّك أعضاء الجسم لاإراديّاً. ولعلّ أبلغ الأمثلة عن هذا الانحدار، تلك الصَّلوات المكرورة باستمرارٍ في لُغَةٍ غير مفهومة وصِيَغٍ فاقدةٍ لكلّ إحساسٍ[12] وكلماتٍ مُبْهَمَةٍ غامضة المعاني. بل إنّ الأمر قد يصل إلى أكثر من ذلك، إذ تتدنّى الصَّلاة الأكثر روحانيّة في بعض الحالات، لتغدو مجرّد شيء ماديّ. فالسُّبحة، وشجرة الصَّلاة، وعجلة الصَّلاة، والتمائم والرُّقَى والمَزُّوزَات[*] والحُرُوز وأربطة الكَتِف والنُّذور[13] هي

Gressmann (Hugo), *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament: eine religionsgeschichtliche Studie*, Giessen: J. Ricker, 1903.

Cheyne (Thomas Kelly), *The Origin and Religious Contents of the Pslams in the Light of Old Testament Criticism and the History of Religions*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1891.

Coblentz (Felix), *Über das Betendelich in der Psalmen: Ein Beitrag zur Erklärung des Psalter*, Frankfurt: J. Kauffmann, 1897.

(11) وهي مثلاً حالة الصلوات التي دخلت مجال السِّحْر. انظر أمثلة على ذلك عند: ديتريتش (ألبرشت)، **الطقوس الميثرائيّة**، لايبزيغ، 1903.

Dietrich (Albrecht), ***Eine Mithrasliturgie***, Leipzig: Trübner & Co., 1903.

(12) وسوف نرى لاحقاً أنّ ظواهر الاستخدام تلك غير متنافرة مع حالات حضاريّة موغلة في البدائيّة، لأنّنا سنجد أمثلة عديدة عنها في أستراليا. انظر: الكتاب III، القسم II، الفصل III.

[*] المزُّوزة: تقليد يهودي يقتضي تعليق ورقة مطويّة داخل أنبوب مكتوب عليها طلاسم يعتقد أنّها تحفظ حاملها [المترجم].

(13) حول مدى هذا الشكل الأخير للانحدار في بلداننا مثلاً، يمكن الاستفادة من: أندري (ريشار)، **النُّذور والقرابين الأضحوية عند كاثوليك الجنوب الألماني**، برونزويك، 1906، حيث توجد قوائم بالصِّيَغ.

Andree (Richard), ***Votive und Weihegaben des Katholischen Volks in Süddeutschland***, Brunswick: Friedrich Vieweg & Sohn, 1906.

بحقّ صلواتٌ مشيَّئةٌ. بل إنّ الصَّلاة في الأديان التي انفكّت عقيدتها عن كُلّ صنميّة، غَدَتْ هي ذاتها صنماً

ومن هذه الأجزاء الأربعة، فإنّ الجُزء الأوّل وحده هُو موضوع هذا العمل. ذلك أنّ فهم مُجمل سلسلة التطوّر، يقتضي معرفة الأشكال الأوليّة قبل كلّ شيء. إنّنا نريد مُباشرةَ موضوعِنا حسب الترتيب تَبَعاً لطبيعة الوقائع، على غِرار ما يفعل عالِم الأحياء حين يبدأ بمعرفة الكائنات وحيدة الخليّة، قبل أن ينتقل إلى دراسة الكائنات مُتعدّدة الخلايا، والمُجَنَّسة[*] وهلمّ جرّاً. نحن نعتقد، في الواقع، أنّ دِراسة الأشكال الخام بالنّسبة لعلم الاجتماع كان لمدّة طويلة أكثر أهميّة، بل وأكثر إلحاحاً، حتّى من أجل فَهْم الوقائع الحاليّة، من دراسة الأشكال التي سبقت هذه الأخيرة مباشرة. فالوقائع القريبة في الزّمن، ليست هي دائماً الأسباب الجذريّة للوقائع التي نُعايشها. فأنظمة الصَّلوات عند اليونان والرومان، المعروفة لدينا بشكل سيِّءٍ(14) والتي يبدو أنّها كانت فقيرة جدّاً، لم يكن لها قبل ظهور ما يُسمّى النزعة التوفيقيّة، إلّا تأثيرٌ ضعيفٌ على نظام الكنائس المسيحيّة. وهو ما يعني أنّ اتّباع نظام آخر هُو أمر شبه مُستحيل، فحتّى الوقائع التي تمثّلها الأعمال الطَّقْسية التي لا تزال هَمَجيّة كالأعمال الطَّقْسية الڤيديّة مثلاً، هي من الوفرة والكثافة بحيث لا يُمكننا الإحاطة بها حتّى لو استعنّا باللّاهوتيّين المُستنيرين من البراهمة، ما لم نهتدِ ببعض الافتراضات التي يُمكن من خلالها، ومن خلالها فقط، تحليل الأشكال الأوليّة.

---

[*] المُكوّنة من ذكر وأنثى [المترجم].

(14) انظر ما يلي.

الفصل الثاني

تاريخيّة الصَّلاة ومنهج دراستها

I- تاريخيّة المسألة

إنّ فَقْر الأدبيّات العلميّة بشأن مسألة على هذا القَدْر العظيم من الأهميّة، لَهُوَ أمرٌ لافتٌ للنّظر حقّاً. فالعلماءُ الأنّاسيون وفُقهاءُ اللُّغة (الفيلولوجيُّون)، أولئك الذين أسّسُوا علم الأديان، لم يقوموا إن جاز القول بطرح هذه المسألة[1] لأنّها كانت، لأسبابٍ مُختلفةٍ، خارج حُقول دِراساتهم. فأصحاب مدرسة فقه اللُّغة، من أَدَلْبَرْت كُون (Adalbert Kuhn)[2] ومَاكس مُولر (Max Müller)[3]،

(1) انظر في ما يلي: الكتاب III، القسم الثاني، الفصل III. وانظر: **تطوّر الدين: دراسة إناسيّة**، لندن ونيويورك، 1906، ص168 وما بعدها

Farnell (Lewis Richard), ***The Evolution of Religion: Anthropological Study***, London: Williams & Norgate, New York: G. P. Putnam's Sons, 1906, p.168, sq.

(2) يُوجد مقال مُتميّز لكُون (Kuhn) حول الصِّيَغ السِّحْريّة في الفُلكلور الأُوروبي في: **المجلّة الدوليّة لعلم النفس واللسانيات**، م13، برلين، 1864، ص49 وما بعدها، ص113 وما يليها.

ملاحظة من المترجم: لم يذكر مُوسّ عُنوان المَقال، وقد بحثنا عنه وتبيّن أنّه بعنوان: «أدعية البركة الهِنديّة والجِرمانيّة».

Kuhn (Adalbert): «Indische und germanische segenssprüche» *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin: Harrwitz und Gossmann, 1864, Bd. XIII, p.49, sq.; p.113, sq.

(3) انظر فيما يلي مُناقشة بحث صغير لماكس مولر (Max Müller)، وهو تلخيص لدرس ألقاه في جامعة أُكسفورد.

وصولاً إلى فيكتور هنري (Victor Henry) وهيرمان أوزينر (Hermann Usener)، لـم يطلبوا من فقه اللُّغة إلّا ما يُمكن أن يُقدّمه. لقد قاموا بتحليل موضوعي لأسماء الآلهة، وقاموا إمّا من خلال تلك الأسماء، أو بعيداً عنها، بتحليل الأساطير التي تَصِف تلك الآلهة. لقد تركّز اهتمامهم بالخُصوص على تحديد معنى الكلمات التي ينطق بها المُؤمنون، بدلاً من شرح فعاليّتها، وبذلك لم يخرجوا قطُّ من مجال الاعتقاد. وبما أنّ الصَّلاة طَقْسٌ، فقد غابت عن بُحوثهم[4] أمّا بالنسبة لعُلماء الإناسة، فقد اعتنَوْا بشكلٍ أساسي بالبحث عمّا هُو شائعٌ في الحياة الدينيّة لجميع البشر، ولم يدرسوا أبداً الحضارات العُليا إلّا في سبيل العُثور على آثار الحضارات الأكثر بِدائيّة[5] وفي ظلّ هذه الأهميّة التي اكتستها في تفكيرهم وفي أنساقهم دراسة الآثار الحيّة، فإنّه لا غرابة في أن يُهملوا الصَّلاة، فهي أبعدُ من أن تكون أثراً حيّاً، بل هي حَسَب بعضهم مُنْتَجٌ مُتأخّر من نِتاجات تطوّر الدِّين[6]

إلّا أنّ الأمر لم يَصِل إلى حدّ تجاهل المُؤرّخين للصَّلاة تماماً. ونحن نجد سواء في الكتب وقواميس تاريخ الأديان، أو في الدّراسات، وهي نادرة جدّاً، معلومات قيّمة عن مُختلف الأعمال الطَّقْسية[7] لكنّ الهمّ الأوّل للمُؤرّخ هُو

(4) إلّا أنّ هيرمان أُوزينر وفيكتور هنري اهتمّا كثيراً في نهاية حياتهما بدراسة الطُّقوس بوصفها كذلك. انظر: أُوزينر (هيرمان)، «حول طَقْسَيْن قانونيَّيْن»، **أوراق من فُلكلور مُقاطعة هاسّ**، ج1، 1902؛ وهنري (فيكتور)، **السِّحر في الهند العتيقة**، باريس، 1904.

Usener (Hermann), «Ueber zwei Rechtsriten», *Hessische Blätter für Volkskunde*, Bd. I, Leipzig: Trübner & Co., 1902.

Henry (Victor), ***La magie dans l'Inde antique***, Paris: É. Nourry,1904.

(5) راجع مرّة أخرى: فريزر (جيمس جورج)، **مجال الإناسة الاجتماعيّة** (درس افتتاحي في جامعة ليفربول يوم 14 ماي 1908)، لندن 1908.

Frazer (James George), ***The Scope of social Anthropology*** (lecture delivered before the University of Liverpool, May 14th, 1908), London: Macmillan & Co.,1908.

(6) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصلين الأوّل والثاني.

(7) لأخذ فكرة عن مدى جهلنا الحالي بهذه المسائل، انظر بخصوص الصلاة عند قدماء اليونان والرومان: أوزفيلد (كارل)، «مسائل في صلاة اليونان»، **مجلّة فقه اللّغة الكلاسيكي**، العدد 28، لايبزيغ، 1903، ص305 وما بعدها. وانظر أيضاً: **حول الصلاة عند الشعراء اليونان واللاتين**، باريس، 1877؛ الأب فانسون، **الصلاة عند اليونان** =

الوصف لا البحث عن المبادئ أو القوانين، فهو يكتفي بعَرْض أنظمة الصَّلاة في هذا الدِّين أو ذاك، ولا يدرس نوعاً مُحدّداً من الصَّلوات ولا الصَّلاة في العموم. وما يُحدّده من علاقات بين الوقائع هي أساساً، إن لم يكن حَصْراً، ذات طابع تحقيبي زمني. إنّه لا يُحدّد الأسباب بقدر ما يُحدّد السوابق. ولا شكّ في أنّ تلك العلاقات التاريخيّة قد تكون دالّة على علاقاتٍ سببيّةٍ. بل إنّ المُؤرّخ عندما يواجِه وقائع غير مُؤرَّخة أحياناً، فهو إنّما يُحدَد نظام تسلسلها نظريّاً من خلال الطريقة التي تتحدّد بها، وهذا ما حدث تحديداً للأعمال الطقسية الفيديّة والساميّة[8]

والرومان، باريس 1887؛ زيغلر (كونرات)، **حول أشكال الصَّلاة عند اليونان: مسائل مُنتخبة**، أُطروحة، بريسلاو، 1905؛ شميدت (هاينريش)، «كيف كان قُدماء الفلاسفة يطلبون الجوائز»، في: **مُحاولات وتمهيدات في تاريخ الأديان**، جIV، 1، نامبورغ، 1907. وانظر العمل القديم والثّمين لـفون لاسولكس (إرنست)، **الصَّلاة عند اليونان والرومان**، فُوتسبورغ، 1842. ولكن لا تثريب في هذا الخصوص على فقهاء اللّغة، فالأدب الكلاسيكي، وحتّى المعالم، فقيرة جدّاً فيما يتعلّق بالصّلاة!

Ausfeld (Carl), «De graecorum precationibus quaestiones», *Jahrbücher für classische Philologie*, XXVIII, Leipzig: Trübner & Co., 1903, p.305, sq.

Chételat (Paul), ***De precatione apud poetas Graecos et Latinos***, Paris: E. Thorin, 1877.

L'abbé Vincent, ***La prière chez les Grecs et les Latins***, Paris, 1887;

Ziegler (Konrat), ***De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*** (Dissertation), Breslau: Grass, Barth & Company, 1905.

Schmidt (Heinrich), «Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus», *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd. IV, 1, Numburgi ad Salam: Lippert, 1907.

Lasaulx (Ernst von), ***Die Gebete der Griechen und der Römer***, Würzburg: Thein, 1842.

(8) إنّ المُناقشات حول الأقدميّة النسبيّة لطُقوس سَحرة الـ «أَثَارْفَا فِيدَا» (Atharva Veda) والـ «سُوتْرَا» (Sûtra) التي ترتبط بها، ولطُقوس مُختلف الكَهَنة مثل سِفر الأنغام (رِيغْ فِيدَا Rig Veda) والـ «يَاجُورْ فِيدَا» (Yajur Veda)، إلخ، تُهيمن عليها أسئلة من هذا النوع على وجه التحديد: فالبعض يرى أنّ عُمْر النُّصوص يستحيل أن يكون نفسه عُمْر الوقائع وأنّ تعاليم الـ«أَثَارْفَا فِيدَا» أقدم منها؛ فيما يرى الآخرون ضمنيّاً أنّ الـ«أَثَارْفَا فِيدَا» اقترضت من أسفار «الفِيدَا» الأُخرى، وهو ما يجعلها أقلّ قِدَماً. انظر عرضاً مُتميّزاً للمسألة عند: بلومفيلد (موريس)، «الأَثَارْفَا فِيدَا»، **مساهمات في فقه اللُّغة الهِندو-آريّة**، 1899، II، 1، ب.

Bloomfield (Maurice), «The Atharva Veda», *Grundriss der Indo-arischen Philologie*, Strassburg: Trübner & Co., 1899, II, 1, b.

لذا، فإنّ موادّ بحثنا ستكون أحياناً مُستقاة من التاريخ باعتبارها مُعطيات أوليّة للتّحليل، رغم أنّها تبقى دَوْماً مشاهد مُتشظّية ومُتفرّقة وعَرَضيّة. ولئن كنّا سنستفيد من هذه العناصر التفسيريّة التي يجب أن نحتفظ بها، إلّا أنّها مع ذلك لا ترقى إلى أن تُشكّل نظريّة.

كما أنّه من الضّروري أن نضيف أنّ المُؤرّخين لم يُولُوا موضوعنا ما يستحقّ من أهميّة بصِفة مُسترسلة، وأنّ النيّاسين (الإثنوغرافيين) لم يتناولوه إلّا لماماً[9] وقد شعر مُؤرّخو الأديان الشرقيّة بأهميّة الموضوع أكثر من غيرهم، ولكنّ أعمالهم لا صِلة لها بالمكانة التي تشغلها الصّلاة في الأديان التي يهتمّون بها، إلّا في حدود ضيّقة. فـ«القِيدَا»، وأقصد "السَّمْحِيتَا" (Samhitâs)[*]، ومجموعات التراتيل والصِّيَغ، ما هي سوى كتاب قُدّاس كبير. ومع ذلك، فلا وُجود تقريباً لأيّ دراسة شاملة حول الصّلاة القيديّة، اللهمّ إلّا تلك الفصول التي كتبها آبل بارغاني (Abel Bergaigne)[10] التي تناول فيها «القِيدَا»، عن دِراية، بوصفها مجموعة من النُّصوص التي يجب علينا أن نُعيد بِناء تاريخها في المقام الأوّل[11] أمّا في ما

---

(9) يُمكننا الإشارة إلى استثناء وحيد تقريباً هُو طَقْس قبيلة «بَاوْنِي» Pawnee [في أمريكا الشماليّة - المُترجم] الذي نشرته السيّدة فليتشر.

راجع: فليتشر (أليس كَنينغام)، «الهاكو، احتفال باوني»، **التقرير السنوي الثاني والعشرون لمكتب النّياسة الأميركيّة**، واشنطن، 1904

Fletcher (Alice Cunningham), «The Hako: a Pawnee Ceremony», *22nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology,* Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1904.

[*] السَّمْحِيتَا (Samhita) هي قسم التّراتيل في سِفْر الأنغام (رِيغ قِيدَا Rig Veda) من الكتاب الهِندوسيّ المُقدّس «القِيدَا» (Veda) [المترجم].

(10) بارغاني (آبل)، **الدين القيدي حسب أناشيد الريغ قِيدَا**، باريس، 1883، ج2، ص2.

Bergaigne (Abel), ***La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda***, Paris: Vieweg, 1883, t.2, p.2.

(11) قيبر (ألبرشت)، **دراسات هندية**، م.م.س، X؛ أُولدنبرغ (هيرمان)، **تراتيل من الريغ قِيدَا**، برلين، 1888؛ بارغاني (آبل)، «أبحاث حول تاريخ الطُّقوس الدّينيّة القيديّة»، **المجلّة الآسيويّة**، السلسلة الثامنة، العدد XX، باريس، 1892.

ويوجد عرض مُتميّز لهذه المسائل وللبيبليوغرافيا المتعلّقة بها في: قينترنس (موريز)، **تاريخ الأدب الهندي**، لايبزيغ، 1905، ج1، ص61 وما بعدها

= Oldenberg (Hermann), ***Die Hymnen des Rig Veda***, Berlin: Wilhelm Hertz, 1888.

يخصّ الوقائع التي تتضمّنها «القِيدَا»، فقد كان يتمّ تناولها بوَصْفها مجموعة من الأساطير، ليُنظَر إليها اليوم بوصفها قائمة من الطُّقوس المُختلفة، وليتمّ التركيز من بين جميع تلك الطُّقوس على السِّحْر والقُرْبَان أكثر من الصَّلاة نفسها. ولم يتمّ إلّا مُؤخّراً جمع ما تقوله التفاسير البراهمانيّة (البرَاهْمَانَا Brâhmañas) للقِيدَا حول الصَّلاة[12] وترسيخ ذلك الوجه المُدهش لإله الصَّلاة «بـرَاهْـمَـانَـاسْـپـاتِـي» (Brahmañaspati)، ذاك الذي لعب دوراً مهمّاً منذ بُروز «القِيدَا»، وكان مقدّراً له أن يشهد في تاريخ الهند مثل تلك التحوّلات الكُبرى[13] أمّا عن الوثائق الأُخرى



«برَاهْمَانَاسْپَاتِي» إله الصَّلاة الهندوسي

Bergaigne (Abel), «Recherches sur l'histoire de la liturgie védique», *Journal Asiatique*, Vol. XX, Paris, 1892.

Winternitz (Moriz), ***Geschichte der indischen Literatur***, I, Leipzig: C.F. Amelang, 1905, p.61, sq.

(12) ليفي (سيلفان)، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، باريس، 1898، ص100

Lévi (Sylvain), ***Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas***, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, n°118, Paris, 1898, p.100.

(13) شتروس (أوتّو)، **البريهاسپاتي في القِيدَا** (أُطروحة)، كيال (ألمانيا)، 1905.

Strauss (Otto), ***Brihaspati im Veda*** (Dissertation), Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1905.

تعليق من المترجم: البرِيهَاسْپَاتِي: كاهن الآلهة في الدّيانة الهندوسيّة [المترجم].

للشّعائر الهندوسيّة، فإنّ دِراستها لم تبدأ إلّا مُؤخّراً وباحتشام كبير. وهو ما يصحّ أيضاً بالنّسبة للبوذيّة، والأديان الصينيّة، وترانيم «الأَڤَسْتَا»[*] التي لم تستخدم إلّا بغَرَض التأريخ لها، مع ما في تلك التواريخ من تباعُد! أمّا بالنّسبة لديانات العصر الكلاسيكي القديم، فإنّ الأدب التاريخي حول الصَّلاة ضَحْل، وهو ما قد يعود إلى نُدرة الوثائق. ولعلّ الأديان الساميّة والديانة المسيحيّة تمثّل، إلى حدّ ما، استثناءً في هذا الخُصوص. فقد أثارت ضَرورات المُمارسة والتفسير والمسائل الطَّقْسية واللاهوتيّة، العمل على تاريخ الشعائر العبرانيّة واليهوديّة والمسيحيّة، وهي أعمال في غاية الأهميّة ولكنّها لا تزال مُجزّأة(14) ولعلّه من الصّعب تعيين سبب محدّد لهذه اللّامبالاة النسبيّة في ظلّ توفر الوثائق. فعلى الرَّغم من عدد «**القصائد الغنائيّة**» (ευχαί)[*] التي تحتويها النُّقوش والآداب اليونانيّة، فإنّ تاريخ هذه الكلمة يبقى إلى حدّ الآن غير مُحدّد بصفة دقيقة، باستثناء نُقطة وحيدة وهي: موقف الفلاسفة تجاه الصَّلاة(15) إنّنا لم نتعمّق في دِراسة مسألة الصلوات(16) والتعازيم

---

[*] الأَڤَسْتَا: (Avesta) أو الأَبَسْتَاق: هو كتاب النبيّ زرادُشْت الذي يُعَدّ الكتاب المقدّس عند أتباع الدّيانة الزرادشتيّة. وتعني كلمة الأَڤَسْتَا (الأساس والبناء القوي)، والأبستاق مكتوب باللّغة الأفستيّة ذات الصِّلات القويّة باللّغة السنسكريتيّة الهنديّة القديمة [المترجم].

(14) إنغرت (ثاداوس)، **الصلاة الصحيحة حسب المزامير: دراسة تاريخيّة نقديّة كمدخل إلى سِفْر المزامير**، ڤورتسبورغ، 1902؛ ديبيليوس (أوتّو)، **صلاة الربّ: ملامح تاريخ الصلاة في الكنيسة القديمة والوسطى**، غيسن، 1903.

Engert (Thaddaeus), ***Der betende Gerechte der Psalmen, historisch-kritische Untersuchung als Beitrag zu einer Einleitung in den Psalter***, Inaugural-Dissertation, Wurzburg: Gobel und Scherer, 1902.

Dibelius (Otto), ***Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche***, Giessen: J. Ricker, 1903.

[*] باليونانيّة في النصّ الأصلي [المترجم].

(15) شميدت (هاينريش)، **موقف الفلاسفة القدامى من الصلاة**، غيسن، 1907.

Schmidt (Heinrich), ***Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus***, Giessen: Alfred Töpelmann, 1907.

(16) انظر: جاسترو (موريس)، **ديانة بابل وآشور**، بوسطن، 1898، ص292 وما يليها؛ شيمرن (هاينريش)، **مزامير الكفّارات البابليّة** (منسّقة ومُترجمة ومشروحة)، لايبزيغ، 1888.

البابليّة الآشوريّة[17] إلّا مُؤخّراً، وهذا رَغم أنّ الاسطوانات الطّقسية تشكّل تقريباً رُبُع الكتابات التي وصلتنا من هذه الحضارة[18] وهذا ما يدلّ بلا شكّ على أنّ التاريخ كان يَقْنَع بدراسة الوقائع دراسة خارجيّة. فالتّاريخ لم يكن إلى وقت قريب سوى رواية، بصيغة فنيّة، للأحداث السياسيّة الأكثر بروزاً على سطح الحياة الاجتماعيّة. إلّا أنّ ضغط العُلوم الاجتماعيّة التي هي بصدد التشكّل أدّى إلى أن يتّجه التاريخ أكثر فأكثر نحو دراسة الظواهر الاجتماعيّة الأكثر حميميّة. ولذا، فإنّ الصّلاة تحديداً، تبدو واحدة من تلك الوقائع التي لا تَسترعِي انتباه المُلاحظ الذي يعتمد علماً دقيقاً، لكنّه ضَحْلٌ.

لقد كان اللّاهوتيّون والفلاسفة، تقريباً، المُنظّرين الوحيدين للصّلاة إلى حدّ الآن. إلّا أنّ نظريّاتهم، بغضّ النظر عن أهميّتها، لا تزال بعيدة عن تلبية المتطلّبات العلميّة. فقد صاغ عُلماء الدِّين عدّة نظريّات حول الصّلاة، وسَعَوا إلى معرفة لماذا يُصلُّون، ولماذا يُقيمون هذه أو تلك من الصّلوات في هذه أو تلك

وانظر بيبليوغرافيا حول المسألة عند: ياسترو (موريس)، **الدّيانة الآشوريّة البابليّة**، غيسن، 1905.

Jastrow (Morris), ***The Religion of Babylonia and Assyria***, Boston: Ginn & Co.,1898, p. 292, sq.

Zimmern (Heinrich), ***Babylonische Busspsalmen*** (Umschrieben, übersetzt und erklärt), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1888.

(17) كينغ (ليونارد وليم)، **السِّحر والشعوذة في بابل**، لندن، 1896، ج I؛ فوسّاي (شارل)، **السِّحْر الأشوري: دراسة مشفوعة بنُصوص سِحريّة**، باريس، 1902، ص 93 وما يليها.

King (Leonard William), ***Babylonian Magic and Sorcery***, Londres: Luzac & Co., 1896, part. I.

Fossey (Charles), ***La magie assyrienne: étude suivie de textes magiques***, Paris: E. Leroux, 1902, p.93, sqq.

(18) حول الصّلاة في مصر لا يُمكننا الإشارة إلى أيّ عمل شامل، فالمسألة لم تُتناول إلّا بصورة غير مباشرة إمّا في أعمال فقهاء اللُّغة فيما يتعلّق على وجه الخُصوص بكتاب المَوْتى، أو في الدراسات التي تناولت بعض الطُّقوس الخاصة. ولعلّ أكثر الأعمال إفادة هو: ماسبيرو (غاستون)، «مائدة القرابين في القبور المصريّة»، **مجلّة تاريخ الأديان**، ج XXV، 1896، ص275-330؛ جXXVI، 1897، ص1-19.

Maspero (Gaston), «La Table d'offrandes des tombeaux égyptiens», *Revue de l'histoire des religions*, t.XXV, 1896, p.275-330; t.XXVI, 1897, p.1-19..

من المُناسبات، واضطرّوا إلى تصنيف صَلواتهم وشَرْحها. وقد كانت شُروحاتهم[19] ومُناقشاتهم وتصنيفاتهم في غاية الأهميّة، لأنّهم كانوا في بعض الأحيان، كما في الهند على سبيل المثال، مُطّلعين على أدقّ معاني ما يُمارسون من طُقوس[20].

إلّا أنّ الطريقة التي كانوا يتصوّرون بها تلك الطُّقوس لم تَعدُ الإِخْبار عن حالتهم النفسيّة، إذ مهما كان وُضوح وعيهم الدّينيّ، فإنّ ما يعرضونه عن تجاربهم أبْعَد ما يكون عن العلميّة. فهم ينطلقون ممّا تلقّوه من مُعتقدات إيجابيّة في دِينهم المُمارَس، ويقومون بتحليلها في ذات اللحظة التي يكتبون فيها، ويُحاولون انطلاقاً من تلك المُعتقدات بناء عالَم ينتظم شعائرهم وأفكارهم ومشاعرهم. بل إنّهم يَرَوْن الوقائع أحياناً من خلال الأفكار الدّينيّة التي لا تتوافق معها مُطلقاً، أو لم تَعُدْ تَتوافق معها.

وما من فهمٍ لأيّ ممارسةٍ قديمةٍ إلّا من خلال عقيدةٍ جديدةٍ[21] فصلاةٌ ذات طابعٍ سحريٍّ واضحٍ، حتّى وإن كانت من باب السِّحْر الأبيض، سوف تبدو في لاهوت حاخامٍ من كَتَبَة التَّلْمُود[*] أو قَسٍّ من الكنيسة، صلاةً

(19) لا تُوجد سوى قِراءات قليلة أكثر فائدة من تلك التي قام بها أوريجينوس الإسكندري (185–254م) في: **كتاب الصّلاة**، أمستردام، 1694.

Origenis (Adamantius), ***De oratione libellus***, Amsterodami: H. Wetstenium, 1694.

(20) على سبيل المثال، تصنيف الفِيدَا إلى فِيدَا تراتيل («رِيغ فِيدَا» و«سَمَا فِيدَا») يُرتّلها «الهُوتَار» (Hotar) ويتغنى بها «الأُودْغَاتَار» (Udgâtar)، وفِيدَا صِيَغ (يَاجُورْ فِيدَا) يُردّدها أو يهمُس بها «الأَذْفَارْيُو» (Adhvaryu) أي رئيس الصَّلاة، وفِيدَا الصِّيَغ السحريّة الخاصّة بالبراهمان (أَتَارْفَا فِيدَا)، أمر في تمام الكمال في أساسه.

(21) هكذا ينبغي لنا، جُزئيّاً، تصوّر تاريخ المُناظرات العَقائديّة حول قانون القُدّاس أو المَزامير. للاطّلاع على عرض جيّد لتاريخ المناظرات الأُولى حول قِيمة المزامير، راجع: إنغرت (ثاداوس)، **الصّلاة الصحيحة حسب المزامير**، م.م.س.

[*] التَّلْمُودْ (بالعبريّة תַּלְמוּד): كلمة مُشتقّة من الجذر العبري «لَامِدْ» الذي يعني الدراسة والتعلّم كما في عبارة «تَلْمُودْ تُورَاهْ»، أي «دراسة الشريعة». ويعود كلّ من كلمة «تَلْمُودْ» العبريّة وكلمة «تِلْمِيذ» العربيّة إلى أصل سامي واحد. والتَّلْمُود من أهمّ الكتب الدينيّة عند اليهود، وهو الثّمرة الأساسيّة للشّريعة الشفهية، أي تفسير الحاخامات للشّريعة المكتوبة =

تعبُّديّة[22] فلا يجب أن ننسى أنّ اللّاهُوت إنّما يهدف في المقام الأوّل إلى غاية عمليّة، إذ هُو يهدف بخاصّة إلى أن يكون خادماً للشّعائر. وما مُحاولته تنظيم الصَّلوات وفَهْم دقائقها إلّا بغَرَض نشرها أو التحكّم في استخداماتها في المقام الأوّل. ومن هنا، اهتمام الأبحاث التاريخيّة اللاهوتيّة أساساً بتعيين أقدم النُّصوص، وأصحّها، وأكثرها شرعيّة وقداسة. هذا هُو مبدأ جميع المباحث اللاهوتيّة حول الصَّلاة، من رسائل البِرَاخُوتْ (Berakhôth) في المِيشْنَاهْ والتَّلْمُود، ورسالة الدِّيدَاخِي وكتاب القدّيس إِيرِينْيُوس[*]، وُصولاً إلى ما لا يُحصى من كُتُب الكاثوليك والأرثوذكس

(التوراة). ويخلع التَّلْمُودْ القداسة على نفسه باعتبار أنّ كلمات عُلماء التَّلْمُود كان يوحي بها الروح القُدُس نفسه (بالعبريّة: رُوَحْ هَقُودِشْ רוח הקדש)، وباعتبار أنّ الشريعة الشَفَهِيّة مُساوية في المنزلة للشّريعة المكتوبة. والتَّلْمُودْ مُصنَّف جامع للأحكام الشرعيّة أو لمجموعة القوانين الفقهيّة اليهوديّة، وسِجِلّ للمُناقشات التي دارت في الحلقات التَّلْمُودِيَّة الفِقهيّة اليهوديّة حول المواضيع القانونيّة (بالعبريّة: هَلَخَاهْ הלכה = الحَلَقَة) والوعظيّة (بالعبريّة: هَجَدَاهْ הגדה). وقد أصبح التَّلْمُودْ مُرادفاً للتّعليم القائم على أساس الشريعة الشَفَهِيّة (السماعيّة). وتتّضح الخاصيّة الجيولوجيّة اليهوديّة في التَّلْمُودْ، فهو يضمّ داخله وجهات نظر شتّى مُتناقضة في كثير من الأحيان، فهو عِبارة عن موسوعة تتضمّن الدِّين والشريعة والتأمّلات الميتافيزيقيّة والتاريخ والآداب والعلوم الطبيعيّة. كما يتضمّن، علاوة على ذلك، فُصولاً في الزراعة وفلاحة البساتين والصناعة والمهن والتجارة والرِّبا والضرائب وقوانين الملكيّة والرقّ والميراث وأسرار الأعداد والفلك والتنجيم والقصص الشعبي، بل ويغطّي مُختلف جوانب حياة اليهودي الخاصّة، أي أنّه كتاب جامع مانع بشكل لا يكاد يَدَع للفرد اليهودي حرّية الاختيار في أيّ وجه من وجوه النشاط في حياته العامّة أو الخاصّة، إن هُو أراد تطبيق ما جاء فيه. ويُشيرون إلى التَّلْمُودْ بعبارة «كلُّ بو» (أي: كلٌّ به)، فهو يشتمل على كل ما يَعنُّ لليهودي أن يسأل عنه من شريعة دينه [المترجم].

(22) انظر ما يلي.

[*] **البِرَاخُوتْ** (بالعبريّة ברכות): تعني البركات، وهي المقالة (مَسِّيخِتْ) الأُولى من جملة الإحدى عشرة مقالة التي تُكوّن سِدِرْ زِرَاعِيمْ (= قسم الزُّرُوع، المتعلّق بالصَّلاة والبركات، وبالنُّذور وقوانين الزراعة) وهو السِّدِر (القِسْم) الأوّل من الميشناه. وتتناول البِرَاخُوتْ صلوات اليهود وعِباداتهم والقواعد المتعلّقة بالأجزاء الأساسيّة للصّلوات اليوميّة. **المِيشْنَاهْ** (بالعبريّة משנה): أحد قِسْمَي التلمود (مكوّن من الميشناه والجمارا)، وهي أوّل مجموعة مكتوبة من الشريعة الشَفَهِيّة للدِّين اليهودي.

والبروتستانت واليهود. وبما أنّها تُطلعنا على المعنى الذي يُضفيه أكثر الأتباع استنارة، والسُّلطة الدينية نفسها في أحيان كثيرة، على الطُّقوس؛ فإنّ تلك النظريّات العَقَديّة تُمثّل وثائق ثمينة. ولكنّها تُمثّل وقائع في ذاتها، ولا يُمكنها سوى إرشادنا إلى كيفيّة الحُصول على تفسيرات، فهي تَخدم التّحليل وليست بديلاً منه.

أمّا الفلاسفة، فقد حاولوا من جِهتهم تقديم تفسير عقلاني للصّلاة مُقترحين تحديد أسبابها الإنسانيّة. ولكنّهم أرادوا أن يُوجِدُوا على الفَوْر نظريّة عامّة تشمل جميع الوقائع. فقد سلّموا بوجود طريقة وحيدة ازدهرت بها المشاعر الدينيّة في جميع أنحاء الأرض من خلال الصَّلاة. لقد آمنوا بحالة ذهنيّة مشتركة عند جميع البشر لم تَقُم الصَّلاة سوى بالتّعبير عنها؛ وألزموا أنفسهم بتوصيفها. وبهذا، فقد كان عليهم اعتماد طريقة الاستبطان، وبَدَا لهم أنّه يكفيهم تحليل مفاهيمهم الخاصّة التي تبنّوها عن اقتناع ورويّة - وهذا ما يعتقدونه - لكي يكونوا قادرين على فهم أفكار الآخرين. ولم يبدُ لهم قطّ أنّه من المُمكن العثور في أماكن أُخرى، عدا دَوَاخلهم، على تلك الأشياء الحميميّة التي يعتقدونها أصل كلّ واقعة دينيّة. وبذلك كانوا أشبه ما يكون باللّاهوتيّين، ولم يَقُوموا بالتّالي بدراسة الصَّلاة، بل ما اعتقدوه بشأنها. وبما أنّ أفكار المرء، في نهاية المطاف، هي بشكل من الأشكال مرآة بيئته، فقد غَدَتْ الطريقة التي فهم بها الفلاسفة وأضرابهم الصَّلاة، موضوع بحثهم. ومن وجهة النظر هذه، فإنّه ليس لنظريّاتهم،

الدِّيدَاخِي (باليونانيّة Διδαχη' بمعنى التعليم): اسم رسالة مسيحيّة مُبكّرة ينسبها معظم العُلماء إلى آواخر القرن الأوّل أو بِدايات القرن الثاني للميلاد تحوي تعاليم للمجتمعات المسيحيّة. وهي تتضمّن ثلاثة أقسام: الدُّروس المسيحيّة، والشعائر الدينيّة مثل التعميد، وتنظيم الكنيسة. اعتبرها بعض آباء الكنيسة جُزءاً من العهد الجديد، لكنَّ آخرين رفضوها بوصفها مَنْحولة أو غير قانونيّة. واستقرّ الأمر في نهاية المطاف على الإجماع على رفضها كجزء من العهد الجديد، وشذت عن ذلك الكنيسة الأُرثوذكسيّة الأثيوبيّة، فيما قبلتها كنيسة الرّوم الكاثوليك كجُزء من مجموعة الآباء الرسوليّين.

أمّا كتاب القدّيس إيرِينيُوس اللّيُونِي [120-202م] أسقف مدينة ليون الفرنسيّة، فهو رسالة ضدّ الهرطقات: **فضح الغنوصيّة الكاذبة والردّ عليها**، انظر الترجمة الفرنسيّة في:

Irénée de Lyon, ***Traité Contre les hérésies: Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur***, traduction française par: Adelin Rousseau (moine de l'abbaye d'Orval), Préface du cardinal A. Decourtray, Paris: éd. Du Cerf, 1984.

مثلها في ذلك مثل نظريّات اللاهوتيّين، سوى قيمة توثيقيّة، إذ هي لا تُطلعنا على المُمارسة في ذاتها بقَدْر ما تُطلعنا على التصوّر الذي صاغه الفيلسوف بشأنها، وفي أقصى الحالات، تصوّر مُعاصريه. أَضِفْ إلى ذلك تحكّم الحالة الذهنيّة لأولئك المُؤلّفين في سَيْر مباحثهم. فبما أنّهم لم يَقُوموا سوى بتحديد فكرتهم، فإنّهم لم يقوموا بتحديد دائرة الوقائع التي يجب عليهم البحث داخلها وعدم الخُروج عنها، إذا ما أرادوا إخضاع تصوّراتهم لنقدٍ صارم. فلا شيء في هذه الحالة يُجبر الفيلسوف على أن يأخذ وقائع مناقضة لتصوّراته في الحسبان، ولا ما يمنعه من التفكّر في وقائع قد تكون قريبة من تلك التي يبحثها، والحال أنّها تختلف عنها جذريّاً في الواقع. بل إنّ الفيلسوف حتّى حين يكون سليل المدرسة القويمة لتاريخ الأديان، فإنّه لا يقوم سوى بتزيين رُؤَاه العامّة بأمثلة لا ترقى، حتّى وإن كانت كثيرة ومُتميّزة، إلى مرتبة البراهين. ولنفس هذا السّبب، فإنّ ما يتناوله من قضايا ليست تلك التي تفرضها الوقائع، بل ما تُوحي به انشغالاته الشخصيّة أو انشغالات العامّة من النّاس. ولا تخضع المصطلحات التي تُطرح من خلالها والطريقة التي تُرتّب بها لمنهج ثابت وللنِّسب الطبيعيّة للأشياء، بل لاعتبارات ذاتيّة، بل هي غالباً ما تخضع للأحكام المُسبقة الشائعة التي يتبنّاها المؤلّف دون وعي.

ولتوضيح المُلاحظات الواردة أعلاه، سنُطبّقها على نظريّات كورنيليس بطرس تيال (Cornelis Petrus Tiele) وأوغست ساباتييه (Auguste Sabatier) حول الصَّلاة. ونحن نختارها لأنّها الأحدث في أيّامنا، ولأنّها الأكثر رَواجاً.

ففي كتاب يتناول فلسفة تاريخ الأديان والمُؤسّسات الدينيّة، يتناول تيال[23]، من بين مجموعة من القضايا المُتعلّقة بالعِبادة، مسألة الصَّلاة[24]،

(23) تيال، **مبادئ علوم الدِّين**. م.م.س. وقد تناول السيّد تيال في هذا الكتاب الديانات بإجمال، فأشار إلى الأحيائيّة، والشِّرْك، وغيرها، ثمّ المؤسّسات الرئيسيّة كالصّلاة، والقُرْبَان، والكنيسة، إلخ.

(24) تيال، **مبادئ علوم الدِّين**. م.م.س، ج2، ص130. وانظر بفلايديرر (أوتّو)، **فلسفة الدِّين على أساس تاريخي**، برلين، 1884، ص301.

Pfleiderer (Otto), ***Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage***, 2e edit., Berlin: G. Reimer, 1884, p.301.

ويرى فيها مُحادثة رُوحانيّة مع اللَّه، وسَعْياً نحو الإلٰهي. وانطلاقاً من قبوله، بَداهة، العقيدة المسيحيّة[25]، يذهب تيال إلى القول إنّ «**جواب اللَّه هُو الصَّلاة**»، وإنّ هذا التصرّف البشري هُو في حدّ ذاته نتيجةُ ضَرْبٍ من ردّة فعل من قِبَل اللَّه. ولذلك فنحن بالفعل أمام فكرة مَحْض ذاتيّة، نابعة من الوعي الشخصي لتيال وإخوانه في الدِّين، وهي موضوع التحليل. بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك عندما يتّجه المُؤلّف نحو فلسفة التاريخ مُحاولاً إعادة بناء الخُطوط العريضة لتطوّر الصَّلاة، فهو يفحص بعض المسائل ويقوم بإيجاد حُلول لها من نفس وجهة النظر الذاتيّة، رَغْم أنّها مسائل واقعيّة. وفي سبيل دَحْض النظريّة التي تقول إنّ الصَّلاة كانت لها في بِداياتها قُدرة مُلزمة للَّه، وأنّها كانت في الأصل ضرباً من السحْر الأبيض[26]، اكتفى تيال بمُجرّد البَرْهنة بطريقة جدليّة، بناءً على تعريفه، على أنّ الصَّلاة لا يُمكنها أن تكون مُتولّدة عن التعويذة السِّحْريّة «**كما لا يُمكن للدّين أن يتولّد عن الطِّيرَة**». وبهذا، فإنّ فِكرته عن الصَّلاة كانت هي المُهيمنة على مجمل بَرْهنته. فالدّراسة تتناول دفعة واحدة، دون أيّ تحديد أو تقسيم مُسبقٍ، جميع الوقائع؛ ليجد القارئ نفسه مباشرة أمام الصَّلاة، الصَّلاة بطمّ طميمها دفعة واحدة. أمّا البحث، فلا منهج ينتظمه: فالمسائل قد اختيرت بشكل تعسّفي؛ وحُسِم وعُتِّمَ على مسائل عديدة أُخرى أساسيّة؛ وحُسِم بعضها الآخر سريعاً رغم أنّها غير قابلة للحلّ على غِرار مسألة كونيّة الصَّلاة[27].

وقد قاد نفس هذا المسلك وتلك المبادئ ساباتييه إلى وجهة نظر مُعاكسة

---

(25) بل ويُمكننا القول قَبوله بالعقيدة البروتستانتيّة الليبراليّة المُتطرّفة، السُّوزَنِيَّة، أو عقيدة الأخويّة المُحتجّة، لأنّ تيال كان مُنتمياً لهذه الأخويّة.

تعليق من المترجم: السُّوزَنِيّة، نِحْلة دينيّة إصلاحيّة أنشأها الإيطالي لِيلْيُو سُوزِّينِي (Lelio Sozzini) [1523-1562]، وهو ينفي لاهوتيّة المسيح. فانطلاقاً من الافتراض البروتستانتي القائل بأنّ الكتاب المُقدّس هو المصدر الوحيد للحقيقة الدينيّة، بنى سُوزِّينِي مذهباً مُختلفاً عن مذهبَي المُصلحَيْن البروتستانتيَّيْن مارن لوثر [1484-1546] وجون كالفن [1509-1564]. وقد تمثّلت أهمّ النِّقاط الرئيسيّة لهذا المذهب في نفي عقائد التثليث والتجسّد والخطيئة الأصليّة، وتقديم تفسير جديد للفداء والنعمة.

(26) لا يُهاجم تيال المُنظّرين الخُصوم الذين يُوجّه إليهم كلامه، ونحن نفترض أنّه كان يقصد ماكس مولّر (Max Müller)، انظر ما يلي.

(27) تيال، **مبادئ علوم الدين**. . .، م.م.س، ج2، ص133.

تقريباً. فلئن اعتبر تيال الصَّلاة «**مظهراً**» هامّاً ولكنّه بسيط نسبيّاً من مظاهر «**الدِّين**»، فإنّ ساباتييه يعتبرها جوهره، إذ هي حَسَب قوله «**الدِّين في حالة عمل**»[28]

كما لو أنّ جميع الشعائر لا تتّصف بهذا الطابع! كما لو أنّ مُلامسة الأشياء المُقدّسة أو الاتّصال بالأُلوهيّة لا يعني كذلك علاقة مع اللَّه! ومن هنا، يغدو «**الاندفاع الداخلي للرّوح نحو الإله الداخلي**» كما يتحقّق في المُناجاة التأمليّة لمُؤمن بروتستانتي ليبرالي، هُو النَّمَط الأساسي للصّلاة والفعل الجوهري لكُلّ دين. وهذا يعني تعريف الدِّين والصَّلاة من خلال آخر أشكالهما، وأشدّهما مَكْراً، وأكثرهما نُدرة. فساباتييه، وهذا صحيح، هُو أوّل من يعترف بأنّ أفكاره هي نِتاج تطوّرٍ، ويقترح علينا تتبّع مسارها[29] إنّه يُبيّن لنا أنّه لم يكن للصَّلاة في البدء شيء من خصائص الدِّين عدا الاعتقاد والفعاليّة، ويقبل، بخلاف تيال، فكرة أنّها كانت في الأصل استعِباداً للآلهة قبل أن تباشر الوثنيّةُ والشّركُ، حَسب رأيه، إبرام نَوع من العَقْد بين الآلهة والبشر يقوم هؤلاء بمُوجبه بالصَّلاة إليها من أجل تلقّي هِباتها. وسيقوم دين إسرائيل بتحقيق تقدّم جديد يتمثّل في اندماج التّقوى بالأخلاق، وهو ما ولّد صلاة الثّقة والاستسلام والفرح. لكن التوحيد اليهودي الشّرس أبقى على الخوف من إله شديد الخروج جدّاً عن الإنسان. وسيؤُذِن مولد الإنجيل باكتمال التطوّر مُنْذ أمكن ليَسوع الإنسان مخاطبة اللَّه بوصفه أباً[30] ولكن مهما كانت الفائدة من مثل هذا العرض التاريخي، إلّا أنّنا نرى فيه اختياراً تعسفيّاً للوقائع. فما لدينا حول الأُصول، وحول الوثنيّة (على افتراض وُجود وثنيّة واحدة)، والموسويّة، والمسيحيّة، لا يعدُو لمحات خاطفة ومُختصرات فلسفيّة لا يُمكن أن تَرقى إلى مَصافّ البراهين، ولا يُمكن لمجرّد أسطر قليلة مهما كانت مكثّفة، استخلاص جوهر الدّيانات الكُبرى. ومن جانب آخر، فإنّ ساباتييه لم يتفحّص وقائع أساسيّة أُخرى من شأنها دَحْض نظريّته. فهو يُسلّم بداهة بأنّ الصَّلاة واقعة فرديّة، في حين توجد عدّة أديان تحرّم الصَّلاة على العلمانيّين والنساء[31] ومن هنا كانت نتائج البحث في الواقع مُحدّدة سَلَفاً من

---

(28) ساباتييه، **ملامح فلسفة الدِّين**. م.م.س، ص24، ص14.
(29) نفس السابق، ج1، الفصل IV، 4.
(30) نفس السابق، ص191.
(31) انظر ما يلي.

قِبَل إيمان ساباتييه، وهو ما يجعل الأمر لا يتعلّق بتحليل وقائع قَدْرَ تعلّقه بإثبات تفوّق الدين المسيحي.

II - الصَّلاة، ظاهرة اجتماعيّة

لم يخرج المُنظّرون عن دائرة العُموميّات، وذلك عائدٌ إلى أنّ الطريقة التي يطرحون بها المشكلة تجعلهم يبتعدون عن المُعطيات الضروريّة لحلّها. فالصَّلاة في نظرهم ظاهرة فرديّة أساساً، وهي شيء من دخيلة النفس، من عمل الشخص الروحاني، ومظهرٌ لحالته الذهنيّة[32] أما الأشكال التي تتّخذها، فهي في نظرهم نوعٌ من السّقوط؛ إذ هي في رأيهم شيءٌ خارجي ومُصطنع، أو هي ضربٌ من الخِطاب اخترعته السُّلطة الكنسيّة أو أحد الشّعراء أو المُتخصّصين من أجل راحة المُؤمنين، ولا يكتسب معناه إلّا من خلال ما يَتْرَى من مشاعر شخصيّة تُعبّر عنها الصَّلاة. وفي ظلّ هذه الشروط، تغدو الصَّلاة ظاهرة بعيدة المَنال لا يُمكننا التعرّف إليها إلّا بمُساءلة أنفسنا، أو مُساءلة أولئك الذين يصلّون. فلا سبيل إلّا الاستبطان، مع التدقيق، في أقصى الحالات، في ما تُقدّمه تجارب استبطان أُخرى، أي «**التجارب الدينيّة**» كما يُقال، تلك التي أمكن للأدبيّات اللاهوتيّة تسجيلها. إلّا أنّ الاستبطان الشخصي أو الالتجاء إلى الإحصائيّات النفسيّة الرائجة اليوم، لا يُمكّننا إلّا من تحديد الطريقة التي يعتقد بها هؤلاء أو أولئك من الناس، وبأعداد مُعيّنة، أنّهم يُصلّون. ولكن يحدث أن نقوم باستمرار بما يستحيل علينا معرفة دوافعه، ومعناه، ومَدَاه، وكُنه طبيعته؛ وكثيراً ما تُفضي جُهودنا من أجل الوعي، إلى خِداع أنفسنا حول أنفسنا. فالفكرة التي يُمكن أن نُكوّنها ولو بشأن مُمارسة تبدو مألوفة لدينا، ليست سوى تعبير غير مُلائم تمام الملاءمة. فالمعرفة التجريبيّة لِلُغَةٍ ما، حتّى تلك التي يمتلكها شاعر أو كاتب مسرحي، مُختلفة أشدّ الاختلاف عن تلك التي يمتلكها

---

(32) انظر: هوفدينغ (هارالد)، **فلسفة الدِّين** (الترجمة الفرنسيّة عن الترجمة الإنكليزيّة)، باريس، 1908، ص140 وما بعدها

Höffding (Harald), ***Philosophie de la religion***, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris: Félix Alcan, 1908, p.140, sq.

فقيه اللّغة والمُتخصّص في اللّسانيّات. وبالمثل، فإنّ الصّلاة شيء آخر مُختلف تمام الاختلاف عن تمثّل الصّلاة من قِبَل عقلٍ بوسائله الخاصّة، حتّى وإن كان عَقْلاً دينيّاً ومُثقّفاً.

وإن كان هناك واقعةٌ لا يُمكن أن تستقيم معها الملاحظة الداخليّة بشكل جذري، فهي بلا شكٍّ الصّلاة. فهي أبْعَد من أن تكون بمُجملها نِتاج الضمير الفَرْدي كي يُمكننا بالتّالي، إدراكها بيُسرٍ بمجرّد استبصار دواخلنا، بل هي مُثقلة بعناصر متنوّعة نجهل أصلها وطبيعتها. ذلك أنّها مُلتقى الأُسطورة والطَّقْس معاً. ولنُحلّل مثلاً إحدى أبسط الصِّيَغ الدّينيّة[33] المُتمثّلة في المُباركة: «**باسم الآب والإبن والروح القُدُس**» (In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti)، وسنجد أنّها تتضمّن تقريباً معظم العقيدة المسيحيّة وشعائرها في ارتباط متين. فـ«**باسم**» (In nomine) استحقاقٌ مُسنَدٌ لفعل المُباركة ذاته، باسم اللّه، واستحقاقٌ مخصوصٌ بالشّخص الذي ينطق الصِّيغة، وهو ما يستدعي المُؤسّسة الكهنوتيّة بأجمعها حين يكون القائم بالمباركة كاهناً، ويُصبح الدِّين فرديّاً حين يكون القائم بها علمانيّاً، إلخ. و«الآب» (Patris)، هُو اسم الأب المسنَد لإلٰه واحد، وهو ما يستدعي التوحيد، وتصوّر الإلٰه الداخلي، وما إلى ذلك. و«الابن» (Filii) يستدعي عقيدة بُنوّة يَسُوع، والخَلاص، والتضحية بالإله، وهلمّ جرّاً. كما أنّ «الروح القُدُس» (Spiritus sancti) يستدعي عقيدة الروح، والكلمة، والتثليث، إلخ. وأخيراً، فإنّ الصّلاة في مُجملها تحمل طابع الكنيسة المنظِّمة للعقيدة والطّقوس. ومن هنا يجب أن نكون اليوم قادرين على رُؤية كُلّ ما تتضمّنه مثل هذه العبارة البسيطة في ظاهرها. فهي عبارة مُعقّدة لا من حيث عدد ما تتضمّنه من عناصر فحَسْب، بل لأنّ كلّ عنصر منها أيضاً يُلخّص تاريخاً طويلاً لا يمكن للوعي الفَرْدي أن يتبيّنه بصفة طبيعيّة. فمثل هذه العبارة التي تُستفتح بها الصّلاة الربّانيّة يوم الأحد، هي ثَمرة عملٍ استغرق قُروناً. فالصّلاة ليست مجرّد فيض روحٍ أو صرخة شعورٍ فحَسْب، بل هي جزءٌ من دين، ونسمع فيها تردّد صدى سلسلة

(33) ويُمكننا أن نرى مِثالاً جيّداً لتحليل صِيغة كبيرة الأهميّة عند: دييبليوس، **صلاة الربّ**. م.م.س. ويُظهر التحليل المُقارن بين العقائد والصيغ التي يؤمنون بها، وبين معانيها في التقليد المسيحي المُبكّر وعند لوثر، تغيّرات هامّة سواء في المعنى أو في المدى.

ضخمة من الصِّيغ؛ إنّها قِطعة من الأدب، ونِتاج جُهود مُراكمَة من قِبَل أجيال من البشر.

وهذا يعني أنّ الصَّلاة في المقام الأوّل هي ظاهرة اجتماعيّة، لأنّ الطابع الاجتماعي للدِّين أمرٌ مُبرهَن عليه بما فيه الكِفاية. فالدّين نظام عُضوي من المفاهيم والمُمارسات الجماعيّة المُتعلّقة بالكائنات المُقدّسة التي يعترف بها، والصَّلاة وإن كانت فرديّة وحُرّة يختار المُؤمن شُروطها وتوقيتها كما يروق له، إلّا أنّ ما يتلفّظ به المصلّي لا يعدو عِبارات مُكرَّسة، وهو لا يتكلّم خلال صلاته إلّا عن الأشياء المُقدّسة، أي الأشياء الاجتماعيّة. فحتّى في الصَّلاة الذهنيّة حيث يستسلم المسيحي إلى الرُّوح القُدُس (ἀναχρατη θῆναι τῳ πνεὐματι)[*]، فإنّ الرُّوح التي تُهيمن عليه هي رُوح الكنيسة، والأفكار التي تَضطرم فيه هي أفكار عقيدة طائفته، والمشاعر التي تنتابه هي أخلاقيّة فِرقته. أمّا البوذي، فسيتحدّث مع نفسه في تأمّله الزُّهدي، في رِياضته، في ضَناه الرُّوحاني (Karmasthâna)، بطريقة مُختلفة، لأنّ ديناً آخر يُعبِّر عن نفسه من خلال صلاته تلك.

فالصَّلاة اجتماعيّة، ليس فقط بمضمونها، بل وكذلك بشكلها، إذ إنّ أشكالها من أصل اجتماعي حصراً، ولا وجود لها خارج العمل الطَّقْسي. ولن نتحدّث عن الشكليّات البدائيّة رغم أنّها قد تُرسّخ أُطروحتنا بكلّ يُسر. ولكن حتّى في أعلى الأديان، تلك التي تدعو الجميع إلى نفس الصَّلاة، فإنّ كتلة المُؤمنين لا تستخدم سوى المجاميع المُوصَى بها. فـ «**التَّفِيلاَهْ**» (Tephilah) و«**المَحْزُورْ**» (Mahzor) و«**السُّوَر اللِّيتُورْجِيَّة**» (Surates liturgiques) و«**الأَبْرَشِيّ**» (Paroissien) و«**كتاب الأدعية اليوميّة**» (Bréviaire) و«**كتاب الصَّلاة المشتركة**» (Book of common prayer)[**]، ومجاميع مختلف «**الاعترافات**» تلبّي تماماً احتياجات

[*] باليونانيّة في النصّ الأصلي وقد عرّبناها [المترجم].

[**] التَّفِيلَاهْ (תפילה بالعبريّة): الصَّلاة، وكانت تعني في أصلها «**الإرهاق**» أو «**تعذيب الذات وإظهار الخضوع**». **والمَحْزُورْ** (מחזור بالعبريّة): «كُتُب صلوات العيد»، ولكلّ فرقة يهوديّة كِتابها الخاصّ بها. والأبرشي (Le paroissien): كتاب الصلوات والقُدّاسات المُعتمد في الأبرشيّات. ولفظ «أبرشيّة» (Diocese بالإنكليزيّة) مُشتقّ من اللفظ اليوناني القديم Parekhô /παρε'χω بمعنى «أعطى وأهدى»، وهي تعني حاليّاً أصغر وحدة في النظام الكنسي للمسيحيّة الغربيّة. وكتاب الأدعية اليوميّة (Le bréviaire): كتاب الأدعية =

الغالبيّة العُظمى من «**المؤمنين**». فالنصّ ليس تقليديّاً فحَسْب، بل هُو متجسّد في كتاب، بل هُو «**الكتاب**» حصراً. ومن ناحية أُخرى، فإنّ الظُّروف، أي الزمان والمكان الذي يجب أن تُتلى فيهما الصَّلوات، والوضعيّة المُتّخذة خلالها، مُثبَتة بكيفيّة صارمة. وبهذا فإنّ كُلّ صلاة، حتّى في الدّيانات التي تفسح المجال واسعاً أمام الفعل الفردي، هي خطابٌ طَقْسي مُعتمَدٌ من قِبَل مُجتمع ديني(34) إنّها سلسلة من الكَلمات المُحدَّدة المعنى والمُرتَّبة حسب النظام القويم في نظر الجماعة(35)، وما من فضيلة لها سوى ما تُضْفيه عليها الجماعة. فهي فعّالة لأنّ

المُستخدمة في الكنيسة الكاثوليكيّة. وكتاب الصَّلاة المُشتركة (The book of common prayer): هو كتاب الصَّلاة الرسمية للكنيسة في إنكلترا والكنائس الإنجيليّة في بلدان أُخرى، بما في ذلك الكنيسة الأُسقفيّة في الولايات المتّحدة. ظهرت أوّل نُسخة كاملة منه في سنة 1549 في عهد الإصلاح على أيّام الملك إدوارد السادس، وتمّ فرض استخدامه من قبل البرلمان [المترجم].

(34) وكذلك الصَّلاة الفرديّة في الكنيس. انظر: **التَّلْمُود البابلي**، بِرَاخُوت 16، أ؛ شورر (إميل)، **تاريخ شعب إسرائيل في عصر عيسى المسيح**، م.م.س، جII، ص25، ص45 وما بعدها. وانظر: كولر (كوفمان)، مادّة «صلاة»، **الموسوعة اليهوديّة**، نيويورك (1901-1906).

Talmmud Babylonien, Berakhot, 16 a.

Kohler (Kaufmann), art. «Prayer», ***Jewish Encyclopaedia***, New York: Funk & Wagnalls (1901-1906).

(35) ما يقوله الحاخام البقاعي (Bekaï) حول شمُونَهْ عِسْرِيهْ (الثماني عشرة بركة)، هُو بالضَّبط عكس ما حدث في الكَنِيس. ولكن قوله يتضمّن إدراكاً حقيقيّاً لقيمة الصِّيَغ الكنسيّة: «**وعليك أن تعرف أنّ الصلاة من أيّام سيّدنا مُوسى إلى أيّام الكنيس الأكبر، كانت تُقام في إسرائيل دون قانون مفروض على الجميع، وأنّ كلّ مُؤمن كان يصوغ صلاته (الكلمة في العبريّة تعني حرفيّاً: اللُّغز) بنفسه ويقوم بها مُفرَداً متى شاء حسب إرادته ووفقاً لمعرفته وعِلمه وبلاغته؛ إلى أن جاء رجال الكنيس الأكبر ووضعوا هذه الصَّلاة التي اسمها شْمُونَهْ عِسْرِيهْ، وكان أن أضحت صلاة منتظمة مفروضة على كلّ إسرائيل**» (أور مخاييم، 113).
حول تاريخ شْمُونَهْ عِسْرِيهْ، انظر لواب (إيزيدور)، «الثماني عشرة بركة»، م.م.س، ص17 وما يليها؛ ليفي (إسرائيل)، «حول الثمانية عشر دُعاء ومزامير سُليمان»، **مجلّة الدراسات اليهوديّة**، باريس، 1896، «وكلمة أُخرى»، نفس المصدر، ص161، الخ.

Loeb (Isidor), «Les dix-huit bénédictions», *Revue des études juives*, 1889, p.17 sqq.

Lévi (Israël), «Des dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon», *Revue des études juives*, 1896; «Encore un mot», *Revue des études juives*, 1896, p.161, etc. =

الدِّين يقول إنّها كذلك. وبلا شكّ، فإنّ الفَرْد في بعض الأديان، يُمكنه أحياناً أن يُصلّي اتّباعاً لأشكال مفروضة عليه من الخارج. لكن مثل هذا الأمر نادر الحدوث في ظلّ عدم شُيوع التأمّل الداخلي كمُمارسة. أضف إلى ذلك أنّه مهما كانت الحريّة التي يُمارسها المرء في صَلاته، فإنّه يبقى دائماً مُحترِماً المبادئ العامّة للطّقوس حَذَرَ انتهاكها. فالمرء يقوم، بوعي أو بدونه، بالتّوافق مع بعض الأوامر، ويتّخذ خلال صَلاته ما يُعتبر وضعيّة مناسبة[36]، وينشئ خطابه الداخلي باستخدام العبارات الطَّقْسية. فما يقوم به الفَرْد لا يعدو كَسْوَ مشاعره الشخصيّة بلغة مستعارة ليست من صُنعه، وهذا ما يجعل الطُّقوس في أصل كلّ صلاة، بما فيها أشدّها إيغالاً في الفرديّة.

وممّا يدلّ على أنّ الصَّلاة هي في جوهرها ظاهرة اجتماعيّة، أنّه توجد أديان لا تُقام فيها الصَّلاة إلّا من قِبَل الجماعة أو من قِبَل السلطة الكهنوتيّة، هذا إن لم تُوجد أحياناً قاعدة مضبوطة تَحظر كلّ شكلٍ آخر للصّلاة على غِرار ما نجده في الهند، حيث **تُحظر** الصَّلاة على كلّ شخص لا ينتمي إلى سلك

إضافة من المترجم:

- «أُورْ هَحَايِيمْ» (بالعبريّة אור החיים) أو «نور الحياة» هُو تفسير لسفر التكوين كتبه بالعبريّة الحاخام حاييم بن مُوسى بن العطّار المغربي (1696-1743) الذي وُلد وعاش في مدينة سلا المغربيّة قبل هِجرته إلى القُدس، ولم نعثُر على نُسخة عربيّة من هذا الكتاب، ولم يذكر مُوسّ النُّسخة التي اعتمدها، فأحلنا على نسخته الإنكليزيّة:

(Rabbi Chayim), *Ohr ha-Chaim (The Light of Life)*, Venice, 1742.

الثماني عشرة بركة (وبالعبريّة: شمُونَهْ عِشْرِيهْ שמונה עשר): كناية عن الصَّلاة الرئيسة المُتكرّرة في الصلوات الدائمة. وكانت في البداية ثماني عشرة بركة، وبعد خراب الهيكل أُضيف **«دعاء اللّعنة على المُلحدين»** (بالعبريّة: بركت همونيم ברכת המינים). ويُلزَم الجميع بصلاة الثماني عشرة حتّى النساء. ويصلّون وُقوفاً في صَمْت، وفي كلّ الصلوات فيما عدا صلاة المساء، ويُكرّر المصلّي بالجماعة الصَّلاة بصوت مرتفع.

(36) انظر إنجيل متّى، 5 و6 بشأن التعارض بين الصَّلاة الفرديّة والصَّلاة المشتركة في الكَنِيس. ولكن هذه التعارض مُتولّد عن الكَنِيس نفسه وليس اختراعاً مسيحيّاً.

إضافة من المترجم: الآيتان في إنجيل متّى: ﴿وَمَتَى صَلَّيْتَ فَلَا تَكُنْ كَالمُرَائِينَ، فَإِنَّهُمْ يُحِبُّونَ أَنْ يُصَلُّوا قَائِمِينَ فِي المَجَامِعِ وَفِي زَوَايَا الشَّوَارِعِ، لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ الحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدِ اسْتَوْفَوْا أَجْرَهُمْ! (5) وَأَمَّا أَنْتَ فَمَتَى صَلَّيْتَ فَادْخُلْ إِلَى مِخْدَعِكَ وَأَغْلِقْ بَابَكَ، وَصَلِّ إِلَى أَبِيكَ الَّذِي فِي الخَفَاءِ فَأَبُوكَ الَّذِي يَرَى فِي الخَفَاءِ يُجَازِيكَ عَلَانِيَةً (6)﴾.

البراهمة[37] والبراهمة، كما تشير تسميتهم، هُم المصلُّون[38] إنّهم رجال **البراهمان**، أي رجال الكلمة المقدّسة، ولا يُقاسمهم أحد هذه الوظيفة. ولعلّ ممّا يدعم هذه الحقيقة هو **ما يبدو** من اختفاء القرابين الجماعيّة جملة، وبصفة عامّة اختفاء جميع الاحتفالات الشعبيّة والوطنيّة أو الحَضَريّة، من البراهمانيّة نفسها. فالطّقوس لا تُقام أبداً إلّا لفائدة فرد مُحدّد، لا لفائدة جماعة[39] إلّا أنّ المستفيد لا يقوم بالشّعائر بنفسه، فهذا محظور عليه، وبالتّالي يُحظر عليه أيضاً تلاوة الصلوات ما لم يكن هُو نفسه كاهناً. ولئن كان لشخصٍ ما أن يتدخّل في العمليّة الدينيّة، فإنّ ذلك لا يكون إلّا بناءً على دعوة من الكاهن ومن خلال أشكال مُحدَّدة بصرامة، حيث يقتصر دوره على ترديد «**مَانْترَا**»[*] وراء الكاهن. وهذا غير مسموح به إلّا للطّوائف العُليا المسمّاة «**كْشَاتْرِيًا**» (Kshatriyas)، والنُّبلاء والرجال الأحرار، والمكرَّسين، وبالجُملة لأولئك الحاملين "حَبْل

---

(37) انظر الحَظْر المطلق على النساء في: «سِفر شرائع مانُو»، م.م.س، IX، 19؛ X، 74-80؛ وانظر: «سِفْر شرائع فيشنو»، II، 1-7؛ «سِفْر شرائع فاسيستا»، II، 13-19؛ ضمن النُّصوص المجمّعة في: ڤيبر (ألبرشت)، **دراسات هنديّة**، X، ص4، ص17 وما يليها؛ وانظر: أُولدنبرغ (هرمان)، **ديانة الڤِيدَا**، مX، باريس، 1903، ص316 وما بعدها

Weber (Albrecht), ***Indische Studien***, Berlin: Dümmler, 1853, X, p.4, p.17 sq. (*Manu*, IX, 19; X, 74-80 & *Visnu*, II, 1-7; *Vasistha*, II, 13-19).

Oldenberg (Hermann), ***La Religion du Véda***, traduit par: Victor Henry, Paris, 1903, p.316, sq.

(38) ستروس، **البريهاسباتي في الڤِيدَا**، م.م.س، والنُّصوص المذكورة فيه.

(39) انظر: هُوبير (هنري) ومُوسّ (مارسيل)، «مقالة في طبيعة القُرْبان ووظيفته»، **مقالات في تاريخ الأديان**، 1909؛ وانظر: أُولترامار (بُولْ)، **الياجامانا في القُرْبان البراهماني**، (مُذكّرة مُقدّمة إلى المؤتمر الثالث عشر للمُستشرقين في مدينة هامبورغ)، باريس، 1900.

Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Essai sur le sacrifice», *Année sociologique*, tome II, 1899.

Oltramare (Paul), ***Le Role du Yajamâna dans le sacrifice Brahmanique*** (Mémoire presentée au XIII[ème] Congrés des Orientalistes à Hambourg), Paris: Muséon, 1900.

شدّدنا على عبارة ما يبدو لأنّنا نرى أنّ النُّصوص التي تُوصي بالطُّقوس الڤيديّة لا حقيقة تاريخيّة فعليّة لها، بقدر ما لها من قيمة رمزيّة. فهي لم تكن تُمثّل الديانة الهندوسيّة بأكملها في الحقبة ما قبل البوذيّة، بل القسم الذي أُنيط أداؤه بمختلف المدارس البراهمانيّة.

[*] تعويذة سحريّة [المترجم].

البراهمانيّة"[*] ورَغْم أنّ هؤلاء أيضاً ممّن «وُلِدوا مرّتين»، إلّا أنّهم لا يُصلّون إلّا بواسطة من خوّل له المُجتمع الدِّيني الحقّ والسُّلطة الحَصريّة في إقامة الصَّلاة. أمّا أُناس الطّبقات الدُّنيا، فهم يُرْعِبون الآلهة العظيمة التي تَصُمُّ آذانها عن أَدْعيتهم.

ولئن كنّا لا نعثُر عند العبرانيّين على حظرٍ صريح للصّلاة الفرديّة، إلّا أنّ النُّصوص الوحيدة للصّلوات التي نمتلكها هي في الواقع نُصوص صلوات فرديّة بشكل أساسيّ[40] وهي تتمثّل، أوّلاً، في الأناشيد المُرتَّلة إمّا من قِبَل جموع الشعب[41]، أو من قِبَل أفواج الحجيج الصاعدين إلى مدينة القُدْس، أو من

---

[*] يتمّ منح الطفل «حَبْل البراهمانيّة» المُعوّض للحَبْل السُرِّي خلال طَقْس «اليُوبَانَايَانَامْ» (Upanayanam) في سنّ السابعة أو الثامنة علامة على البُلوغ و«**الوِلادة الثانية**» ممّا يؤهّله حُضور شعائر «المَانْتِرَا» [المترجم].

(40) نقول عبرانيّين رغم العدد الضئيل لنُصوص الصَّلوات العائدة إلى فترة ما قبل السَّبْي في العهد القديم (انظر: تشاين، **أصل سفر المزامير ومضامينه الدينيّة**...، م.م.س). فإذا ما كان الأمر على ما نصف في فترة ما قبل السَّبْي، فإنّنا نُرجّح - من باب أَوْلى - أن يكون الأمر كذلك أيضاً في ما يتعلّق بعِبادة الهيكل الأوّل قبل الهدم.

(41) من بين هذا النوع من الأناشيد الشعبيّة ذات الطابع السِّحري الدِّيني، فإنّ أقدمها في رأينا هو ذاك الذي احتفظت به التوراة في سِفر العدد (الإصحاح 21، 17-18). فهو بحقٍّ نشيد استسقاء: فعند البئر، ملأ النبيّ مُوسى الماء و﴿حِينَئِذٍ تَرَنَّمَ إِسْرَائِيلُ بِهذَا النَّشِيدِ: اِصْعَدِي أَيَّتُهَا الْبِئْرُ!﴾ (وهذا المقطع ناقص في الترجمة السبعينيّة للعهد القديم، وهو مُثير للاهتمام تحديداً لأنّه يُكسب النّشيد برُمّته طابعاً سِحريّاً) ﴿أَجِيبُوا لَهَا بِئْرٌ حَفَرَهَا رُؤَسَاءُ، حَفَرَهَا شُرَفَاءُ الشَّعْبِ، بِصَوْلَجَانٍ، بِعِصِيِّهِمْ﴾ (في النُّسخة السبعينيّة رواية أخرى لهذا المقطع، ويقترح السيّد بُودّ Budde إضافة كلمتين إليه: أُمِّيدْبَرْ مَتَّانَهْ Ummidbar mattanâ، ولكن لا طائل من ذلك لأنّ النصّ انطلاقاً من هذا الموضع يغدو كثير التحريف كي يُمكن تعديله). ونحن مُمتنّون لأحد طلّابنا، وهو السيّد دي فيليس (De Félice)، لتذكيرنا بهذا النصّ.

إضافة من المُترجم: الترجمة السبعينية هي ترجمة العهد القديم إلى اللُّغة اليونانيّة، مع بعض الكُتب الأخرى التي نقل البعض منها عن العِبريّة كسائر أسفار العهد القديم، والبعض الآخر كُتب أصلاً باليونانيّة. وسُميّت هذه الترجمة بالسبعينيّة بناء على التقليد المُتواتر بأنّها من عمل سبعين (أو بالأحرى اثنين وسبعين) شيخاً يهودياً في مدينة الإسكندريّة على أيّام الملك بطليموس الثاني فيلادلفوس (285-247 ق.م). وتمثّل الترجمة السبعينية، خلاف غيرها من تَرجمات العهد القديم، وثيقة تاريخيّة مهمّة لأنّها بمثابة «الأصل» لكُلّ النُّسَخ المُعتمدة في الكنيسة الكاثوليكيّة، أكبر كنائس الديانة =

جانب «جماعة الصالحين والفُقراء» التي كانت وراء تأليف عدد كبير من تلك الأغاني[42]؛ ثمّ المزامير الشعائريّة، وهي مُوجّهة بوُضوح كي تُتلى علناً أمام الجُمهور[43] إلّا أن أكثرها يُوشِي من خلال مظهره بطابعها اللّاوي الكهنوتي: إمّا لأنّ بهامشها إشارة تُحدّد استخداماتها ضمن خِدْمة المعبد[44]، أو لأنّها مكتوبة بطريقة تُشير إلى أنّها كانت تتُلى من قِبَل فِرَق من المُنشدين[45]؛ فيما تشمل مجموعة ثالثة إمّا أناشيد واضحة الطابع الشعبي تَعود إلى الفترة التي غَدَتْ فيها العِبريّة مجهولة، أو هي أناشيد دينيّة بِدائيّة في معانيها[46] وتأتي أخيراً مجموعة من الصَّلوات المُقلِّدة للنّمط القديم. فمُعظم النُّصوص المُتأخّرة، مثل صلاة سُلَيْمَان[47]، تتحدّث بالخُصوص عن صلاة شعبٍ. وباختصار، فإنّ تطوّر

المسيحيّة، بل هي الأصل المُباشر للتّرجمة اللاتينية اللاحقة المعروفة باسم الـ«فُولْغَاتَا» (Vulgata) والتي منها تُرجمت أسفار العهد القديم إلى لُغات الأمم التي تدين بالكاثوليكيّة.

(42) راجع المُؤلّفين المذكورين أعلاه.

(43) كولر (كوفمان)، **المزامير ومكانتها في القُدّاس** (ورقة قُرئت في معهد غراتز في فيلادلفيا يوم 3 فيفري/شباط 1896)، بنسلفانيا، 1897، ص31 وما بعدها. وانظر بخصوص الكيفيّة التي يُردّد بها الجُمهور البيت الأوّل في: **التَّلْمُود البابلي**، م.م.س، بِرَاخُوت 14، أ.

Kohler (Kaufmann), ***The Psalms and their Place in the Liturgy: a paper read before the Gratz College of Philadelphia***, February 3, 1896, Publications of Gratz College, Pennsylvania, 1897, p.31 sq.

(44) من ذلك مثلاً شكر رئيس المُنشدين، والمزامير الخمسة والخمسون، إلخ.

(45) نُشير بالخُصوص إلى المزامير الألفبائيّة، المزمور 34، والمزمور 37، إلخ..

(46) انظر نشيد الأنشاد.

(47) سِفْر الملوك الأوّل، الإصحاح 8، الآية 23 وما يليها. وانطلاقاً من الآية 29 يقتصر الأمر على الشعب.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة من سِفر الملوك الأوّل هي: ﴿وَوَقَفَ سُلَيْمَانُ أَمَامَ مَذْبَحِ الرَّبِّ تُجَاهَ كُلِّ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيلَ، وَبَسَطَ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ: أَيُّهَا الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ، لَيْسَ إِلهٌ مِثْلَكَ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَلَا عَلَى الأَرْضِ مِن أَسْفَلُ، حَافِظُ الْعَهْدِ وَالرَّحْمَةِ لِعَبِيدِكَ السَّائِرِينَ أَمَامَكَ بِكُلِّ قُلُوبِهِمْ الَّذِي قَدْ حَفِظْتَ لِعَبْدِكَ دَاوُدَ أَبِي مَا كَلَّمْتَهُ بِهِ، فَتَكَلَّمْتَ بِفَمِكَ وَأَكْمَلْتَ بِيَدِكَ كَهذَا الْيَوْمِ وَالآنَ أَيُّهَا الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ احْفَظْ لِعَبْدِكَ دَاوُدَ أَبِي مَا كَلَّمْتَهُ بِهِ قَائِلاً: لَا يُعْدَمُ لَكَ أَمَامِي رَجُلٌ يَجْلِسُ عَلَى كُرْسِيِّ إِسْرَائِيلَ، إِنْ كَانَ بَنُوكَ إِنَّمَا يَحْفَظُونَ طُرُقَهُمْ حَتَّى يَسِيرُوا أَمَامِي كَمَا سِرْتَ أَنْتَ أَمَامِي وَالآنَ يَا إِلهَ إِسْرَائِيلَ فَلْيَتَحَقَّقْ كَلَامُكَ الَّذِي كَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ دَاوُدَ أَبِي لأَنَّهُ هَلْ يَسْكُنُ اللّٰهُ حَقًّا عَلَى =

الدّيانة اليهوديّة، والصراع الطويل بين الهيكل والكَنِيس، والعَنَت الذي لاقته الصَّلاة الكَنيسيّة للاعتراف بشَرْعيّتها، رغم أنّها كانت لا تزال جماعيّة، كُلّ ذلك يُبيّن بوضوح أنّ الصَّلاة كانت في البداية مخصوصة بالهيكل وبالشّعب المجتمع فيه، وباللاويّين الذين يُمثلّونه من خلال فريق من كُلّ قبيلة، وبالمُؤمنين الذين يأتون الهيكل رِفقةَ الكهنة، من أجل الاقتراب من يَهْوَه وتقديم نُذُورهم أو التكفير عن خطاياهم[48].

وما هاتان الحالتان في الحقيقة، سوى حالَتيْن مخصوصتَيْن: حالة هيكل وحالة دين[49]؛ وهما حالتان ربّما كانتا نِتاج تنازع بين مُؤسّستيْ كهنوت بشأن العِبادات. إلّا أنّهما تُثبتان على الأقلّ أنّ الصَّلاة لا **يُمكنها** إلّا أن تكون ظاهرة اجتماعيّة. ومع ذلك، فإنّ لهذا التطوّر المُمكن أسباباً عميقة، وستكون لدينا فرصة لرُؤية هذا الأمر في الأديان الأوليّة؛ فهي لا تتضمّن من حيث المبدأ سوى الصلوات الجماعيّة[50]، أو ذات الشكل الجماعي الصارم. ولا شكّ أنّنا لا نَلْحظ في الأديان الأوليّة تحريماً رسميّاً للصّلاة الفرديّة، ولكن بما أنّ الطقسي لم يكن فيها مُكثّفاً في قواعد دقيقة، فإنّه لا يُمكننا توقّع وجود حظر من هذا القبيل. أَضِفْ إلى ذلك أنّ غِياب مثل هذا الحظر قد يكون بسبب الغياب التامّ لفكرة الصَّلاة الفرديّة. وفي المُحصِّلة، ومهما كان الأمر بشأن هذه النقطة، فإنّ الصَّلاة

الأَرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ لَا تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هذَا الْبَيْتُ الَّذِي بَنَيْتُ؟ فَالْتَفِتْ إِلَى صَلَاةِ عَبْدِكَ وَإِلَى تَضَرُّعِهِ أَيُّهَا الرَّبُّ إِلهِي، وَاسْمَعِ الصُّرَاخَ وَالصَّلَاةَ الَّتِي يُصَلِّيهَا عَبْدُكَ أَمَامَكَ الْيَوْمَ لِتَكُونَ عَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَيْنِ عَلَى هذَا الْبَيْتِ لَيْلاً وَنَهَارًا، عَلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قُلْتَ: إِنَّ اسْمِي يَكُونُ فِيهِ، لِتَسْمَعَ الصَّلَاةَ الَّتِي يُصَلِّيهَا عَبْدُكَ فِي هذَا الْمَوْضِعِ﴾.

(48) شورر (إميل)، **تاريخ شعب إسرائيل في عصر عيسى المسيح**، م.م.س، جII، ص447 وما بعدها؛ وانظر أيضاً النُّصوص الواردة عند: شاين (توماس كيلّي)، مادّة «صلاة» **موسوعة الكتاب المقدّس**، نيويورك، لندن، 1899-1907، جIII، ص3827.

Cheyne (Thomas Kelly) & J. Sutherland Black, art. «Prayer», ***Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology,Geography and Natural History of the Bible***, New York: Macmillan & Co; London: Adam & Charles Black, 1899-1907, Vol.III, p.3827.

(49) انظر المبدأ الروماني، وقد ذكر أعلاه.

(50) انظر ما يلي.

تظهر لنا، من خلال هاتين الحالَتيْن المُهمَّتَيْن والكبيرتَيْن فحسَبْ، كحدثٍ اجتماعي أساساً، وبذلك يحقّ لنا أن نستنتج أنّها ليست على الإطلاق ظاهرة فرديّة.

ولعلّ ما يُعزّز البَرْهنة على أنّ الصّلاة ظاهرة جماعيّة، هُو العلاقات التي تربطها بظواهر جماعيّة أُخرى، لا سيّما وأنّها ترتبط بالفعل بقَرَابة وثيقة مع نسقٍ كاملٍ من الوقائع الاجتماعيّة الواضحة، ألا وهي الصِّيَغ القانونيّة والأخلاقيّة[51] ووجود نظريّة في الصّلاة لن تكون بالتّأكيد دون جدوى لمن يرغب في فهم اليمين، والعَقْد الرسمي[52]، وعبارات اللّياقة والألقاب الفخريّة سواء بين الزُّعماء والمُلوك أو داخل المحاكم والبرلمانات. فجميع هذه الوقائع مقارِبة للصّلاة إلى حدّ أنّنا سنضطرّ لاحقاً إلى التمييز بينها. ولعمري أنّ الصِّيغة الأصليّة لمُعظم الصلوات الشعائريّة الكاثوليكيّة وتلك التي يُفتَتح بها عندنا إعلان الأحكام القضائيّة، هي نفسها تقريباً في جميع ملامحها. فما يُقابل العبارة الطّقْسية «**باسم الآب والإبن والرّوح القُدُس**» هي العبارة المُقدَّسة «**باسم الشعب الفرنسي، إلخ**». فلكلتَيْهما قيمة استدعائيّة، وكلتاهما تضع الشيء المُعلَن تحت حماية كائنٍ تُسمّيه وتستحضره. فالصّلاة مُرتبطة بشكل عامّ، من خلال الصِّيَغ، بالشكلانيّة في مُجملها[53]، وهي تُساعد بذلك على فَهْم الشكلانيّة نفسها. بل إنّ الطابع الخلّاق للأشكال التي يفرضها المُجتمع، لا يتجلّى في أوضح صُوره أكثر ممّا يتجلّى في

---

(51) وكانت العلاقات وثيقة بشكل خاصّ في القانون الرّوماني القديم. انظر: هوفلين (بُولْ)، مادّة «العَقْد» (Nexum)، في: **مُعجم العاديات**، باريس 1879-1919.

Huvelin (Paul), «Nexum», in: ***Dictionnaire des Antiquités***, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris: Hachette, 1879-1919.

(52) انظر أمثلة في زيابرث (إريك)، «اللّعنة في القوانين اليونانيّة»، **هرمس**، XXX، 1895، ص57-70

Ziebarth (Erich), «Der Fluch im griechischen Rechte», *Hermes,* XXX, 1895, pp.57-70.

(53) حول الشكلانيّة بصفة عامّة، وفي القانون الروماني بصفة خاصّة، انظر: يارينغ (رودولف فون)، **روح القانون الروماني**، باريس، 1880، ص156، ص255، الخ.

Iehring (Rudolf von), ***L'esprit du droit romain***, traduit de la 3ème éd. par O. de Meulenaere, Paris: A. Marescq, 1880 , p.156, p.255, etc.

الصَّلاة. فقوّتُها الفذّة أو عَلامتها الخاصّة التي تطبع بها الأفعال، بارزةٌ في الصَّلاة أكثر ممّا هي في أيّ مُؤسّسة أُخرى. ذلك أنّ الصَّلاة لا تُؤثّر إلّا من خلال الكلمة، ولَعَمْري أنّ الكلمة هي أكثر الأشياء شكلانيّة في هذا العالم. لذلك فلا سُلطة فعّالة للشّكل أوضح ممّا للكلمة، والخَلْقُ بواسطة الكلمة هُو النّموذج المِثالي للخَلْق **من العَدَم**[54].

بل إنّه ما من مَجال من مَجالات الحياة الاجتماعيّة إلّا ولعبت ولا زالت تلعب فيه الصَّلاة دوراً ما. فهي تمسّ تنظيم الأُسرة عند التّكريس، وعند الزّواج، إلخ... وتُعزّز التّحالفات، وعمليّات التبنّي، وتتدخّل في جميع مَناحي الحياة القضائيّة من خلال قسَم اليمين[55]، وتُشارك الأخلاق خلال جلسات الاعتراف وطلب الغُفران والتكفير عن الذنوب. بل إنّ لها وظائف اقتصاديّة. فالصَّلوات في الغالب أَرْصدة حقيقيّة[56] تُسهم في صنع ثَروة الطبقات الكهنوتيّة. أَضِفْ إلى أنّها كانت تُمثّل في حضارات كاملة عوامل إنتاج، وكانت الفعاليّة المنسوبة إليها تُضارع فعاليّة العمل أو الفنون الميكانيكيّة. وفي نظر عدد كبير من القبائل الأُستراليّة، فإنّ أفضل وسيلة لضمان تكاثر الحيوانات التي تعتمد عليها في غذائها، هُو أداء مراسم مُعيّنة، والنُّطق بكلمات مُعيّنة، وإنشاد أغانٍ مُعيّنة.

ولكن حين نقول إنّ الصَّلاة ظاهرة اجتماعيّة، فنحن لا نعني أنّها ليست ظاهرة فرديّة على كافّة الصُّعُد، فمثل هذا التأويل لأُطروحتنا سيكون من باب الفَهْم

---

(54) وهذا هُو نَمَط الخلود، وفي ذات الوقت نَمَط السببيّة، ويقول مانو (II، 84): «**جميع الأنشطة الأُخرى المنصوص عليها في الفِيدَا قابلة للتّلف** (في ذاتها، وبفعل الاحتفالات كما يُورد التعليق)، **بما فيها إسالة الدماء والقرابين، إلخ.. أمّا البَرْهمي فهو على العكس خالد وثابت** (الصِّيغة)، **وهو بْرَاجَابَاتِي** Prajâpati (الإله الخالق، سيّد الكائنات)». انظر: **فِشْنُو**، 56، 18، وما يليها؛ **فَاسِيسْتَا** (Vasistha)، XXVI، 9، 10.

(55) انظر بالخُصوص: هوفلين (بُولْ)، «السِّحْر والحقّ الشّخصيّ»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، السّنة العاشرة (1905-1906)، ص31 وما بعدها؛ ويسترمارك (إدوارد)، **أصل الأفكار الأخلاقيّة وتطوّرها**، لندن، 1906، ج1، ص568.

Huvelin (Paul), «Magie et Droit individuel», *Année sociologique*, Vol.X, Paris: Félix Alcan, 1907, p.31, sqq.

Westermarck (Edward), ***Origin and Development of Moral Ideas***, London: Macmillan & Co., 1906, I, p.568.

(56) انظر البيت الشعري في: **الريغ فِيدَا**، II، 32، 13، وانظر: **سفر شرائع مانو**، IV.

الخاطئ. فنحن لا نعتقد أنّ المُجتمع والدِّين والصَّلاة أشياء خارقة يُمكن تصوّرها دون وجود الأفراد الذين يعيشونها. ولكنّنا نعتقد أنّ الصَّلاة، رغم تحقّقها في ذهن الفرد، فإنّ لها بالخصوص وجوداً اجتماعيّاً خارج الفَرْد، أي داخل الدائرة الطَّقْسية والتعاقد الديني. وفي الواقع، نحن لا نقوم سوى بعَكْس الترتيب الذي تتمّ عادة دراسة ذَيْنِك المصطلحَيْن بمقتضاه دون أن نُنكر أيّاً منهما. فبدلاً من النظر إلى الصَّلاة الفرديّة باعتبارها مبدأ الصَّلاة الجماعيّة، نجعل من الثانية مبدأ الأُولى، ونتجنّب بذلك مَزْلق اشتقاق المُعقَّد من البسيط، والصَّلاة المُطابقة للشّريعة من الصَّلاة العفويّة، وذلك دون إغفال أهميّة العامل الفَرْدي. فأن يكون أمكن للجميع أن يُصلّي أو أن يتعلّم الصَّلاة بطريقته الخاصّة منذ البداية، فهذا ما لا نعرفه وما لم نجد أيّ دليل عليه، بل ويصعب العُثور على دليل يشفي الغليل بشأنه. أمّا وجود مُخترعين للصّلوات مُنذ نشأتها، فهذا على العكس من ذلك، ما سنسعى إلى التأكّد منه بأنفسنا. ولكنّ الدور الذي يضطلع به الفرد بالضّرورة في سَيْر المُمارسات الجماعيّة، لا ينزع عنها طابعها الجماعي. فكما أنّ لكُلّ شخصٍ أُسلوبه ولهجته في التحدّث بلُغته الوطنيّة، فإنّه يُمكن لأيّ شخص إبداعُ صلاته الخاصّة دون أن تتوقّف الصَّلاة عن أن تكون مُؤسَّسة اجتماعيّة. أمّا بالنّسبة للصّلوات التي يُؤلّفها الأفراد قبل أن تدخل المجال الطَّقْسي، فهي تتوقّف من لحظة الدخول تلك عن أن تكون فَرْديّة. وإلى جانب ذلك، فإنّها إذا كانت قادرة على أن تتعمّم وتُصبح إلزاميّة، فما ذاك إلّا لأنّها استوفت في المقام الأوّل شُروط العمل الطَّقْسي الذي تدخل ضمنه، ثُمّ لأنّها استجابت لاحتياجات جماعيّة في التجديد الديني. وأخيراً، فهي مدينة بنجاحها أيضاً لما أضفاه الرأي العامّ على مُؤلّفيها من سُلطة. فمُؤلّفو تلك الصلوات ليسوا شُعراء عاديّين، بل كهنة وأنبياء ورَاؤُون، أي رجالٌ تُؤمن الجماعة بعلاقاتهم بالآلهة[57]، وحين يتكلّمون،

---

(57) وعلى وجه التحديد، فإنّ إبداع الصِّيَغ في المُجتمعات الأُستراليّة التي سندرسها، امتياز لهؤلاء السَّحَرَة والشعراء، وقد أظهرنا أنّهم لا يُبدعون إلّا لأنّ لهم سُلطة اجتماعيّة، وأنّ المجتمع يُطالبهم بذلك. راجع: هوبير (هنري) ومُوسّ (مارسيل)، «أصل القوى السحريّة في المُجتمعات الأُستراليّة. دراسة تحليليّة ونقد للوثائق النياسيّة»، **مقالات في تاريخ الأديان**، ج2.
Henri Hubert & Marcel Mauss, «L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques», in: ***Mélange d'histoire des religions***, II, Paris, 1904.

فإنّ الآلهة هي من يتكلّم على ألسنتهم. إنّهم ليسوا مُجرّد أفراد، بل هُم ذاتهم قوى اجتماعيّة.

III - المنهج

يبقى لنا تحديد أكثر المناهج تَوَافقاً مع موضوعنا. ورَغْم اعتقادنا عدم وجوب استثارة مسائل المنهج بصِفة دائمة(58)، إلّا أنّ فائدة شرح إجراءات التعريف والمُلاحظة والتّحليل التي سيتمّ تطبيقها خلال هذا العمل، تبدو ذات فائدة من حيث إنّها ستُسهّل تالياً نقد كُلّ خُطوة من خُطواتنا، ورصد النتائج.

وبما أنّ الصَّلاة، بوصفها جُزءاً لا يتجزّأُ من الأعمال الطَّقْسية، هي مُؤسّسة اجتماعيّة، فقد أضحى للدّراسة مادّة أو موضوع، شيءٌ يُمكنها ويجب عليها الارتباط به. وفي حين يعتقد الفلاسفة واللّاهوتيّون أنّ العمل الطَّقْسي لُغَةٌ اصطلاحيّة تُعبّر بها لُعبة الصُّوَر والمشاعر الحميميّة عن نفسها وإن بصفة غير تامّة؛ فهو يُصبح بالنّسبة إلينا واقعاً مُتعيّناً. ذلك أنّ العمل الطَّقْسي يتضمّن كُلّ ما هُو فاعل وحَيّ في الصَّلاة، إذ يختزن جميع ما سَبَق أن أُسند لكلماته من معانٍ، ويحتوي بُذور جميع ما يُمكننا استنتاجه منه حتّى وإن كان ذلك من خلال توليفات جديدة: فالمُمارسات والمُعتقدات الاجتماعية المُكثَّفة التي يتضمّنها، مُثقلة بالماضي والحاضر، وحُبْلَى بالآتي. لذا، فإنّنا حين ندرس الصَّلاة من هذه الزاوية، فإنّها تكفّ عن أن تكون شيئاً يتعذر التعبير عنه والوُصول إليه، وتغدو واقعاً مُتعيّناً، مُعطى ملموساً، شيئاً مُحدَّداً ومتيناً ومُحْكَماً، يفرض نفسه على المُلاحِظ.

التعريف - إن كنّا نَعْرف الآن بوجود نظام من الوقائع يُدعى الصَّلاة، فإنّنا لا نملك بعدُ سوى فَهْم مُلتبس له: فنحن لا نَعْرف مجال امتداده ولا حدوده

(58) سنتعرّض في ما يلي لتطبيق المبادئ التي وضعها إميل دوركهايم في: **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، باريس، 1907. وانظر مُوسّ (مارسيل) وفوكونيه (بُولْ)، مقال «علم الاجتماع» في: **الموسوعة الكبرى: جَرْد وَصْفي للعلوم والآداب والفنون**، باريس، 1885-1902.

Durkheim (Emile), ***Règles de la méthode sociologique***, 3ème édition, Paris, 1907.

Mauss (Marcel) & Fauconnet (Paul), Art. «Sociologie», ***Grande Encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts***, Paris, H. Lamirault, 1885-1902.

المضبوطة. لذا يجب علينا قبل كلّ شيء، تحويل هذا الانطباع الغامض والغائم إلى مفهوم مُحدَّد، وهذا هُو موضوع التعريف. وبطبيعة الحال، فإنّ الأمر لا يتعلّق بتعريف مادّة الوقائع نفسها منذ البداية، فمثل هذا التعريف لا يُمكنه أن يتحقّق إلّا عند انتهاء حدّ العلم، بينما ليس لما يتعيّن علينا القيام به في البداية إلّا أن يكون مُؤقّتاً. فنحن لا نهدف إلّا إلى إيجاد نُقطة انطلاق في البحث، أي تحديد موضوع الدراسة، دون أيّ تحديد مُسبق لنتائجها. فالأمر يتعلّق بمعرفة الوقائع التي تستحقّ تسميتها صَلوات. ولكن هذا التعريف لكي يكون مُؤقّتاً لا بُدّ من تحديده بدقّة كبيرة، إذ هُو ما سيحكم بقيّة العمل. فهو ما سيسهّل البحث بالفعل، لأنّه سيقلّص مجال المُلاحظة، وسيُمكّن في نفس الوقت من جعل التحقّق من الفرضيّات أمراً منهجيّاً. وبذلك نتلافى التعسُّف، ونغدو مُجبَرين على النظر في جميع وقائع الصَّلاة، ولا شيء سِواها، ويغدو النقد بالتّالي موجّهاً حسب قواعد مُحدّدة. ولمناقشة أيّ اقتراح، لا بدّ من المراجعة: فإمّا أن يكون التعريف خاطئاً، وهذا ما يُفسد كامل مسار التحليل، وإمّا إنّه تمّ تجاهل إحدى الوقائع الداخلة ضمن التعريف، أو إنّنا أدخلنا ضمن تعريفنا وقائع لا تتناسب معه.

وبالعَكْس، فإنّ عدم تحديد الاصطلاحات يُؤدّي بالمُؤلّف إلى المرور دون وعي من نظام وقائع إلى آخر، ويغدو نفس نظام الوقائع حاملاً تسميات مُختلفة باختلاف المُؤلّفين. فغياب التعريف يُنتِج مساوئ هي من الحساسيّة بمكان، خاصّة حين يكون مجالنا علم الأديان الذي لا تَحظى فيه مسألة التعريف عادة بما يتوجّب من اهتمام. ومن هنا قال بعض النيّاسين المُقتدرين بجهل هذا أو ذاك من المُجتمعات الصَّلاة، في حين تَزْخر كِتاباتهم بما يُسمّونه «**أناشيد دينيّة**» وبعَدَد كبير من النُّصوص الطَّقْسية[59] لذا، فإنّ تعريفاً مُسبقاً من شأنه أن يُجنّبنا مثل هذه التَّذبْذبات السخيفة والمُناقشات التي لا تنتهي بين الكُتّاب الذين لا يتكلّمون عن نفس الأشياء، رغم أنّهم يَخوضون في نفس الموضوع.

ولأنّ هذا التعريف يأتي في مُفتتح البحث، أي في اللحظة التي تكون فيها الوقائع غير معروفة إلّا من الخارج، فإنّه لا يُمكن أن يُبنى إلّا وَفْقاً لعلامات خارجيّة. ويتعلّق الأمر حصراً بتحديد موضوع الدراسة، وبالتالي تحديد دائرته. وما

(59) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل II.

يجب أن يُبحَث عنه، هُو بعض السِّمات الظاهرة والحسّاسة بما يكفي للتعرّف، من الوَهلة الأُولى تقريباً، على كلّ ما هُو صلاة. لكن لا بدّ لتلك السِّمات ذاتها، من جِهة أُخرى، أن تكون موضوعيّة، إذ لا مجال للوُثوق أبداً بانطباعاتنا، ولا بأفكارنا المُسبقة أو أفكار البيئات المُلاحَظة. فلا يجب وَصْف فعل ديني بأنّه صلاة لأنّنا نشعر بذلك، ولا لأنّ أتباع هذا الدِّين أو ذاك تسمّيه صلاة[60] فكما يُحدّد الفيزيائي الحرارة من خلال تمدّد الأجسام وليس من خلال الإحساس بالحرارة، فإنّنا سنذهب للبحث في الأشياء نفسها عن السِّمة التي يجب أن تُعبّر الصَّلاة من خلالها عن نفسها بصفتها صلاة. فأن نعرّف وَفْقاً لانطباعات يعني عدم التعريف إطلاقاً، لأنّه ما من شيء أسرع تحوّلاً من الانطباع واختلافه باختلاف الأشخاص والشّعوب، بل وعند الشخص الواحد والشعب الواحد بحسب اختلاف الأحوال الذهنيّة في المكان والزمان. وبالمثل، فإنّه حين نقوم بدل بناء المفهوم العلمي للصّلاة - ولو عَشوائيّاً، لكن مع الحرص على المنطق والواقعيّة - ببنائه باستخدام عناصر مُتقلّبة على غِرار شعور الأفراد، فإنّ المفهوم يغدو مترنحاً بين الأضداد، وهذا ما يضرّ بالعمل أشدّ الضّرر. ونحن نُلاحظ تسمية الأشياء الأكثر اختلافاً صلوات، إمّا في نفس العمل عند نفس المُؤلّف، أو حسب المُؤلّفين الذين يسندون معاني مُختلفة للفظ الصَّلاة، أو بحَسب الحضارات المدروسة[61] وبهذه الطريقة، فإنّ ما يتمّ هُو إمّا وضع وقائع من نفس الجنس في حالة تعارض، أو الخَلْط بين وقائع كان يجب التمييز بينها. فكما كانت الفيزياء القديمة تعتبر الحرارة والبُرودة من طبيعتين مُختلفين، يرفض المثاليّون إلى حدّ أيّامنا، الاعتراف بوجود بعض علاقة بين الصَّلاة والتعاويذ السِّحْريّة البدائيّة. ونحن نرى أنّ السبيل الوحيدة

(60) ومع ذلك فإنّ هذا الأمر يُمثّل قرينة قويّة، لكن ذاك لا يكون إلّا في الحالات التي تكون فيها الطُّقوس مُحدّدة بوضوح شديد والقوانين مفروضة.

(61) وبالتّالي ليس لدينا أيّ شكّ في أنّ الدّعاء الكَنَسي خلال القُدّاس هُو صلاة، ولكنّنا نشكّ في أن تكون الأدعية الموجودة على أوراق البردي الهيلينستيّة صلوات. انظر كابرول (الأب فرناند)، **الأُصول الطَّقسية؛ مُحاضرات أُلقيت في المعهد الكاثوليكي بباريس سنة 1906**، المحاضرة الأولى: «الصَّلاة القديمة»، باريس 1906، ص130.

Cabrol (Dom Fernand), ***Origines liturgiques; conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1906***, 1ère Conférence: «La prière antique», Poitiers: H. Oudin, Paris: Letouzey & Ané, 1906, p.130.

لتفادي تلك التمييزات، التي لا تقلّ تعسّفاً عن بعض الالتباسات، هُو أن نقوم، مرّة واحدة وإلى الأبد، بإزاحة جميع تلك المفاهيم الذاتيّة المُسبقة كي نُلامس المؤسّسة في ذاتها. وبتحقّق هذا الشّرط، فإنّ هذا التعريف البدئي سيكون بالفعل مكسباً أوليّاً للبحث، ذلك أنّ الخاصّية التي يُبرزها، بما هي خاصيّة موضوعيّة، ستكون معبّرة بدرجة ما عن طبيعة الشيء. ورَغْم أنّها خاصيّة خارجيّة، إلّا أنّها مُتكاتفة مع أهم الخاصيّات الأساسيّة للشّيء، وهو ما يُسهّل اكتشافها. وهكذا فإنّ تمدّد الأجسام الذي أمكننا من خلاله تعريف الحرارة، مُتطابق مع حركة الجُزيئات التي اكتشفتها الديناميكا الحراريّة.

المُلاحظة - بمجرّد تعريف الوقائع، لا بُدّ من الدخول معها في تماسٍّ، أي مُلاحظتها. ولكن المُلاحظة فيما يتعلّق بموضوعنا، تكتنفها صُعوبات خُصوصيّة وتتمّ في ظلّ ظُروف خاصّة. فالوقائع التي تُمثّل مادّة إنشاء نظريّة في الصَّلاة لا تُوجد جاهزة كمُعطى كما هُو شأن الجسم بالنّسبة لعُلماء الحيوان الذين يقومون بوصفه. إنّها مُسجّلة في وثائق تاريخيّة أو نياسيّة (إثنوغرافيّة) لا مَنْدوحة من الغَوْص فيها لاستخراجها منها بطريقة تُمكّننا من تحديد طبيعتها الحقيقيّة. ولا بُدّ لنا في هذا الخُصوص من سُلوك مسلك خاصّ من أجل استخلاصها، وإلى حدّ معيّن، من أجل بنائها. وهذا الأُسلوب الخاصّ من المُلاحظة هُو ما تُطلِق عليه العلوم التاريخيّة اسم النقد؛ وعلى علم الاجتماع، انطلاقاً من نفس المُعطيات التي يستند إليها التاريخ، أن يُطبّق عليها نفس تلك الأساليب. ولئن كان النَّقد قد وُلد بلا شكّ خارج رَحِم علم الاجتماع، إلّا أنّ عليه استيعابِ نفس المبادئ الأساسيّة لعلم التاريخ، إذ لا لُزوم فيه للوقائع الزّائفة والمُلفّقة. ولَعَمْري إنّ هذا ما يتمّ غالباً تناسيه في الدّراسات النّياسيّة (الإثنوغرافيا) التي نرى أنّ ما تباشره من وقائع هي الأحقّ بالنّقد، في حين نجدها الأقلّ عُرضة له[62] بل إنّ المدرسة الإناسيّة (الأنثروبولوجيّة) نفسها، عادة ما تُوظّف الموادّ الإثنوغرافيّة التي تستخدمها دون نقدها بما فيه الكِفاية[63].

(62) حاولنا تقديم عيّنة عمّا نقصده بهذا النّوع من النقد، وذلك في الفُصول الواردة أدناه، وفي عملنا الآخر: «أصل القوى السّحريّة في المُجتمعات الأُستراليّة. دراسة تحليليّة ونقد للوثائق النّياسيّة»، م.م.س.

(63) نستثني من ذلك أعمال نورثكوت ويتريدج توماس (Northcote Whitridge Thomas).

ولكن لا يكفي أن نقول إنّ على علم الاجتماع أن يَقْترض من التاريخ مناهجه، بل عليه، في نفس الوقت الذي يعمل فيه على تعميم استخدام تلك المناهج، أن يشحنها أيضاً بروح مُختلفة. إنّ عليه أن يجعل تلك المناهج أكثر وُضوحاً، وأحدّ وعياً، وأشدّ صَرَامة، وأن يُوسّع دائرة تطبيقها مع الحِفاظ على مكانتها. فقد أَضْحى النَّقد عند بعض المُؤرّخين الهدف الوحيد تقريباً لبحثهم العلمي. فما يقومون به، من خلال تبنيهم مبدأ عدم اعتماد أيّ واقعة إلّا بعد التحقّق منها في جميع تفاصيلها، يجعلهم يَغرقون تماماً في مُناقشاتهم اليائسة مُؤجّلين مسألة المَنْهجة إلى ما لا نهاية. وعلى العَكْس من ذلك، فإنّه منذ اللحظة التي نرى فيها النقد مُجرّد طريقة علميّة بسيطة، فإنّه سيكون مُوجّهاً نحو أهداف مُحدّدة.

وأوّل ما يجب القيام به تِجاه وثيقة هُو البحث عمّا تُمثّله من قيمة[64]، أي تحديد مُعامل الخطأ الذي تتضمّنه بحَسَب الحالة التي تُوجد عليها الوثيقة وكيفيّة وُصولها إلينا وتاريخها ومصادرها، إلخ. وهذا ما نُسمّيه عادة النقد الخارجي. وسيكون لنا بطبيعة الحال، أن نستخدم الوثيقة بطرق مُختلفة بحَسب ما إذا كانت نُصوصاً أو معلومات غير مُباشرة بشأن الصَّلاة. ولنأخذ أَمْثلة من مجال النّياسة الوصفيّة (الإثنوغرافيا) باعتباره المجال الذي سيكون علينا التوغّل فيه خلال ما تبقّى لنا من هذا العمل الأوّلي. فإذا ما كانت إفادات النيّاسين (الإثنوغرافيّين) لم تجد إلى حدّ الآن سوى الاحتقار من قِبَل بعض عُلماء الاجتماع، فما ذاك إلّا لأنّهم لم يُخضعوها إلى النَّقد الضروري. وإنّه لمن المُمكن جدّاً تحديد نصيب التأويل الشخصي الذي تتضمّنه مُلاحظةٌ ما. فحين يقول أحد عُلماء الإناسة، في مثل نباهة إدوارد كورّ (Edward Curr) بعدم وجود صلاة في أُستراليا، فإنّنا لن نمنح مثل هذا التأكيد أيّ مِصداقيّة. أوّلاً، لأنّه مُتعوّد على مثل هذا النفي المتعجّل. ثمّ لأنّه يحكي لنا هُو نفسه عن عدد من الطُّقوس التي تستحقّ بالتّأكيد

(64) حول النَّقد التاريخي، انظر سينيوبوس (شارل) ولانغلوا (شارل فيكتور)، **مدخل إلى الدراسات التاريخيّة**، باريس، 1898، القسم الأوّل. وبالطّبع، فنحن لا نقبل الآراء التي طرحها سينيوبوس في القسم الثاني من الكتاب.

Seignobos (Charles) & Langlois (Charles-Victor), ***Introduction aux études historiques***, Paris: Hachette, 1898, 1^{ere} partie.

اسم صلوات[65] وعندما نكون أمام نُصوص حقيقيّة للصّلاة، فنحن أقرب ما نكون إلى الوقائع الأصليّة، ولكن لا بُدّ أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار كُلّ ما يفصلنا عنها. فنحن لا نتوفر في مُعظم الأحيان إلّا على ترجمات يتوجّب علينا تحديد قيمتها بحسب كفاية كاتبها ودرجة وعيه، وما إلى ذلك. أَضِفْ إلى ذلك حاجتنا إلى قِياس مدى صحّة الوثيقة المعنيّة، بحَسَب الظُّروف التي جُمعت فيها، والمُخبر الذي أملاها، إلخ. فنحن نجد وليم إلّيس (William Ellis) مثلاً يُعطينا في كتابه **الأبحاث البولينيزيّة** نصّاً طويلاً لإحدى الترنيمات[66]، دون أن يُشير إلى أيّ من مناطق جزيرة تاهيتي استقاها، وفي أيّ زمن، وما هُو مصدرها. ونحن نعلم من جِهة أُخرى أنّ إلّيس وإن كان يعرف جيّداً لُغة أهل الجزيرة، إلّا أنّه كان كذلك شديد التديّن. لذا، يجب علينا أن لا نستخدم هذا النصّ إلّا بعد اتّخاذ الاحتياطات التي تستدعيها في آنٍ حالة التردّد التي تنتابنا عند قراءته، والأحكام المُسبقة لمُترجمه.

على أنّه يجب أن نضيف إلى نقد الوثيقة أيضاً نقد ما تذكره من وقائع، ولا يُعفي النَّقد الأوّل من إنجاز الثّاني حتّى حين تكون الوثيقة مُؤرّخة. ذلك أنّه يمكن لوثيقة حديثة، على سبيل المثال، تسجيل وقائع قديمة، كما أنّ وثيقة أحدث في صورة وجود وثيقتين مُختلفتَي التأريخ، لا يعني أنّها تتضمّن بالضّرورة الوقائع الأحدث. فنحن نجد في العهد القديم طُقوساً أحدث بكلّ تأكيد من بعض الطُّقوس السِّحْريّة التي لم يحفظها لنا إلّا التَّلْمُود. ويسمّى هذا النوع الثاني من النقد بالنّقد الداخلي، وهو يهدف إلى التحقّق من الواقعة ذاتها بوضعها ضمن مُحيطها، ثمّ تفكيكها بردّها إلى العناصر التي تتكوّن منها. لذا علينا أن نحدّد تاريخها، وهذا يعني أساساً، تحديد الحِقبة الدينيّة التي تنتمي إليها، وتحديد المنظومة الطَّقْسية التي ترتبط بها، وتحديد مدى ما تُمثّله من أهميّة في مُجملها

(65) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل II.

(66) إلِّيسْ (وليم)، **أبحاث بولينيزيّة: من خلال إقامة ما يُقارب ثماني سنوات في مجتمع جُزُر ساندويتش**، نيويورك، 1833، ج2، ص1501 وما بعدها

Ellis (William), ***Polynesian Researches: During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands***, New York: J.& J. Harper, 1833, Vol.II, p.1501 sq.

وأهميّة كُلّ جُزء من أجزائها. ولإنجاز جميع هذه التحديدات، يستخدم المُؤرّخون طرائق مُختلفة يبدو جميعها مُستنداً على مبدأ واحد لا نشكّ في طبيعته السوسيولوجيّة، ألا وهو مبدأ الترابط بين الظواهر الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال، فإنّ التأريخ لإحدى الصلوات يتمّ حسب قِدَم الأشكال اللفظيّة والنحويّة المُستخدمة فيها، وهو ما يعني رَبْط الصِّلة بين مُؤسّسة اجتماعيّة هي الصَّلاة، ومُؤسّسة اجتماعيّة أخرى هي اللُّغة[67] ونحن في هذا الخُصوص أمام أمرين، فإمّا أن نبيّن أنّ نصّاً مُعيّناً يشير أو يستتبع أحداثاً لا يُمكن وُقوعها إلّا في زمن مُحدّد في خطّ التطوّر، أو أن نرتّب زمنيّاً سلسلة من التراتيل انطلاقاً من المبدأ القائل بأنّ «**الأشكال النقيّة**» مُنحدرة من «**أشكال غير نقيّة**»، وهي بالتّالي لاحقة عليها أو العكس. وعلاوة على ذلك، وبصفة عامّة، فإنّه من السهل أن نفهم كيف تتأسّس كلّ هذه الحُجَج على نفس البديهيّة الأساسيّة، إذ لا يُمكننا ربط واقعة مُعيّنة ببيئة مُحدّدة ما لم نبيّن كيف أثّرت فيها تلك البيئة.

هذه هي المُسَلّمة التي يقوم عليها النَّقد الداخلي، وما يقوم به المُؤرّخون الذين يستخدمونها، إن بوعي أو بغير وعي، إنَّما هو عمل عُلماء الاجتماع[68] وبما أنّ تطبيق منهجٍ سيكون أكثر اتّساقاً وأماناً بقَدْر ما يكون واعياً، فإنّ اعتماد عالم الاجتماع طرائق النقد سيجعلها بالتّأكيد أكثر فائدة.

وبما أنّ المبدأ الذي تقوم عليه تلك الطرائق بات واضحاً، فقد أضحينا في وضع أفضل من أجل تطبيقه وَفْقاً لطبيعته الحقيقيّة.

---

(67) هذا هو الحال في مُعظم الأعمال اللُّغويّة التي تناولت ترانيم الأفستا (Gathas) أو مُختلف أجزاء كتب الفِيدَا الأُخرى. انظر بلومفيلد (موريس)، «في التسلسل الزمني النسبي للتّرانيم الفيديّة»، **مجلّة الجمعيّة الأمريكيّة الشرقيّة**، م21، 1900، ص42-49. ومعيار اللُّغة لئن كان من أفضل المعايير، إلّا أنّه ليس أكثرها مَوْثوقيّة: فالطُّقوس تنهل في الواقع من لُغات قديمة، حتّى في أُستراليا (انظر أدناه، الكتاب II، الفصل III)، وقد تتضمّن اللُّغة المُصطنعة لإحدى الشعائر المُستحدثة أشكالاً أقدم من تلك التي تتضمّنها شعائر قديمة.

Bloomfield (Maurice), «On the Relative Chronology of the Vedic Hymns», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXI, 1900, pp.42-49.

(68) انظر: بوغلي (سيلستين)، **ما علم الاجتماع؟**، باريس، 1907.

Bouglé (Célestin), ***Qu'est-ce que la sociologie***, Paris: Félix Alcan, 1907.

وبالطّبع، سنكون أقلّ عُرْضة لاستبدال هذا المبدأ بمبادئ أُخرى لا تملك في الواقع نفس المعنى ولا نفس القيمة. فالنّقد، والنقد التّوراتي على وجه الخُصوص، أساء أحياناً استخدام مبدأ التناقض. فمن المتّفق عليه على نحو واضح أنّ واقعتين مُتناقضتين، أو مُتعاكستين فحَسْب، لا بدّ أن تَعودا بالضّرورة إلى تاريخين مُختلفين أو إلى أصلين مُختلفين. وعلى سبيل المثال، ووفقاً لمعظم المُؤلّفين[69]، فإنّ «الدّانَاسْتُوتِي» Dânastùti (التمجيدات والتبريكات الموجّهة إلى المُضحّي) التي يُختتم بها عدد كبير من التراتيل الفيديّة، هي محرّفة، وذلك لمُجرّد عدم تَوافقها مباشرة مع بقيّة النصّ، والحال أنّه ليس من الضروري أبداً أن تكون مُرتبطة بقوّة بالنصّ. فالحكم مُسبقاً بضرورة أن تكون الصّلوات متناغمة، هُو سُوء فهم حقيقي لطبيعة العلاقات التي تربط بين الظّواهر الاجتماعيّة. ولعلّ أبرز نُقطة سلّط عليها علم الأديان الضّوء تتمثّل في إمكانيّة أن يكون لنفس المفهوم أو الفعل الديني أكثر المعاني اختلافاً وتناقضاً. فنفس المُؤسّسة الاجتماعيّة يمكنها أن تُؤدّي أشدّ الوظائف تنوّعاً وإنتاج أكثر المفاعيل تناقضاً، ويُمكن لنفس الصّلاة التي تبدأ بِنَفَسٍ استرضائي أن تنتهي بنَفَسٍ انتفاعي. ولا وجه بالتّالي لاعتبار وجود تناقض منطقي بسيط بين الوقائع، علامةً على عدم تَوَافق فعليّ بينها.

وبهذا، نكون قد تخلّصنا في نفس الوقت من عدّة قضايا عقيمة يُثيرها النقد عادة، كي نتناول أُخرى أكثر أهميّة. فغالباً ما يُفترض أنّ لكلّ صلاة مُؤلّف، وهو ما يستدعي، من أجل تحديد النصّ والمعنى، الإجابة عن أسئلة من قَبيل: من هُو مُؤلّفها؟ ما كانت عباراته؟ كيف كانت أفكاره؟ إلّا أنّ طرح المسألة بهذا الشكل يجعلها في الغالب غير قابلة للحلّ. فقد جَرَت العادة في الواقع، بأن تُسْنِد الأديانُ تأليف الصلوات إلى مُؤلّفين أُسطوريّين، إلى آلهة، إلى أبطال أو أنبياء. بل إنّنا نَلْحظ حتّى في الحالات التي عَرَفت إبداع صَلوات مُحدَثة، كما هُو الحال

---

(69) ماكس مولّر (فريديريك)، **تاريخ الأدب السنسكريتي**، لندن، 1859، ص49؛ ماكدونّل، **تاريخ الأدب السنسكريتي**، لندن، 1900، ص127.

Max Müller (Friedrich), ***A History of Ancient Sanskrit Literature***, London: Williams & Norgate, 1859, p.49.

Macdonnel (Arthur Anthony), ***A History of Ancient Sanskrit Literature***, London: Williams Heinemann, 1900, p.127.

في الأديان الجديدة، نزوعَ الأعمال الطَّقْسية نحو تغييب كُلّ أثر فَرْدي فيها. على أنّ السّؤال النقدي الحقيقي يُضحي مُختلفاً إذا ما نظرنا إلى الصَّلاة بوصفها مُؤسّسة اجتماعيّة(70)، إذ يتحوّل السّؤال الرئيسي حينها من التساؤل عن المؤلّف الذي أبدع خيالُه تلك الصَّلاة، إلى معرفة الجماعة التي استخدمتها، وفي ظلّ أيّ ظُروف، وفي أيّ مرحلة من التطوّر الدِّيني؟ وبذلك لن يكون هدفنا البحث عن نصّ أصليّ، بل عن نصّ مُتلقّى، عن نصّ تقليدي رسميّ؛ ولن نبحث وراء الكلمات عن أفكار رجل، بل أفكار جماعة.

ومن وجهة النظر هذه، تفقد مسألة التأريخ بعضاً من أهميّتها. ولا يعني هذا إهمال مسائل التسلسل الزّمني، ولكن هذا التحفّظ سيجعل قِيمة إحدى الوقائع، داخل نظريّة مُمنهجة للصّلاة، غير مُرتبطة بعمر الواقعة التقريبي قدر ارتباطها بالمكانة التي تحتلّها في مجمل العمل الطَّقْسي. فالأهمّ هُو النظر إلى الواقعة داخل الأعمال الطَّقْسية أكثر من النظر إليها في الزمن. وهاكم على سبيل المثال مجموعة المزامير المعروفة باسم «هلّل» Hallel[*] فتاريخها غير مُحدّد، ولكن تحديد استخدامها الطَّقْسي أسهل، إذ يُمكننا أن نُقرّر أنّها كانت تُنشد خلال تقديم القَرَابين في الأعياد الثلاثة الكُبرى وعند الاحتفال بميلاد الأهلّة، ولكنّها لا تُنشَد بمناسبة يوم السبت أو «رُوشْ هَشَّانَاهْ» أو «يوم كِيبُور»[**](71)، وهو ما يعني أنّها

(70) قام السيّد لوازي مؤخّراً بتطبيق مبادئ من هذا النوع على تفسير الأناجيل، وقد اعتبرها في المقام الأوّل عائدة لكنائس مختلفة. انظر: لوازي (ألفريد فيرمن)، **الأناجيل المتوافقة**، باريس، 1908، المقدّمة.

Loisy (Alfred Firmin), ***Les Évangiles synoptiques***, Ceffonds (Haute-Marne): 1908, Introduction.

مُلاحظة من المترجم: الأناجيل المُتوافقة هي أناجيل متّى ومرقس ولُوقا، سُمّيت كذلك لتشابهها إزاء الاختلافات التي تُميّز إنجيل يُوحنّا من حيث الموضوع والأُسلوب. إذ ينفرد يُوحنّا بذكر حوادث غير مذكورة في الأناجيل الأُخرى، كما يتميّز بأسلوب خاصّ وفوارق في فَهْم سيرة المسيح والتصريح عن شخصيّته.

[*] هلّل (بالعبريّة הַלֵּל) أي التهليل، وهي تسابيح الشكر للإله، وتشمل المزامير 113-118

[*] رُوشْ هَشَّانَاهْ (بالعِبريّة ראשהשנה) = رأس السنة العِبريّة. ويوم كِيبُور (بالعبريّة יום הכִּיפּוּרִים) = عيد الغُفران، وهو أقدس عيد عند اليهود.

(71) انظر: كولر، مادّة «صلاة»، **الموسوعة اليهوديّة**، م.م.س؛ وانظر: **موسوعة الكتاب المقدّس**، م.م.س، مادّة «هلّل» (Hallel).

كانت جُزءاً من الأعمال الطَّقْسية في الاحتفالات القُرْبَانيّة القديمة. وهذا ما يكسبها كُلّ معناها، ويمكّن بالتّالي من إدخالها بكُلّ يُسر سواء ضِمن نظريّة الصَّلاة اليهوديّة، أو ضِمن نظريّة الصَّلاة بصفة عامّة، إضافة إلى توضيح مسألة التأريخ إلى حدّ مّا. وبهذا تغدو مزامير الهلّل مُرتبطة بأقدم شعائر الهيكل، أي الاحتفالات الزراعيّة والفلكيّة، مُقابل احتفالات السبت والاحتفالات المُوسويّة. ونتيجة لذلك، سنتردّد في القول بأنّه لم يكن تُوجد مثل هذه المزامير على عهد الهيكل الأوّل، لكن دون أن نتمكّن من تأكيد أنّ الصِّيغة الحاليّة هي ما كان مُستخدماً حينها.

من هنا، فإنّه ليس لعالم الاجتماع مُتطلّبات أقلّ ممّا نجده عند أشدّ المُؤرّخين تدقيقاً. فهو يسعى من جِهته أيضاً إلى تبيّن جميع تفاصيل الوقائع، ويجعل قاعدة عمله ربطها ببيئة مُحدّدة. ولكن تحديد التفاصيل لا يُمثّل عنده مُنتهى العلم، والبيئة التي يُوليها اهتمامه هي في المقام الأوّل مجمل المؤسّسات الاجتماعيّة التي تنخرط ضِمنها الواقعة. فإذا ما مُورِس النقد بهذه الرّوح، فلا خوف عندها من ضياعه في ثنايا الشُّروح والمُناقشات العقيمة، لأنّه سيكون ممهِّداً لسُبُل التفسير.

التفسير - هُو إنشاء نظام منطقي بين الوقائع بعد أن يتمّ تحديدها. ولا ينبغي لعالم الاجتماع الذي يتناول الصَّلاة الاكتفاء بوصف كيفيّة الصَّلاة عند هذا أو ذاك من المُجتمعات، بل لا بُدّ له من البحث عن الروابط التي تجمع بين وقائع الصَّلاة وبينها وبين الوقائع الأُخرى التي تشترطها. إنّه بناء تسلسل هَرَمي للمفاهيم التي يُنير بعضها البعض، والتي تُشكّل معاً نظريّة في الصَّلاة.

ولكن مثل هذا البناء يُمكن أن يتمّ بطريقتين مُختلفتين. أوّلاً، بإنشاء مفهوم إجرائي من خلال تحليل عدد من الظواهر المُنتقاة بدقّة، يُعبّر عنه في صيغة تُعطينا صورة مُختزلة عن الواقعة المُراد تفسيرها، سواء تعلّق الأمر بالصَّلاة أو القُرْبَان أو العِقاب أو الأُسرة. ويُمكننا حينها إبراز السِّمات ذات الطابع العامّ للوقائع التي قاد تحليلها إلى تبني هذا المفهوم، لننتقل بعدها إلى تفحّص كيفيّة تغيُّر هذه الصِّيغة المُختزَلة حين نُدخل هذا أو ذاك من الأسباب التي يجب أن تتغيّر المؤسّسة بمُقتضاها. وبذلك يُضحي لدينا نظام من المفاهيم يتدرّج من الأكثر

عُموميّة إلى الأشدّ خُصوصيّة، يُمكننا أن نرى من خلاله كيف ولماذا يُولِّدُ الجنسُ، من خلال اغتنائه باختلافات خُصوصيّة، أنواعاً مُتعدّدة. وهذا هُو المنهج الذي استخدمتُه شخصيّاً في مُناسبة سابقة[72].

ولكن تُوجد طريقة ثانية للتفسير يُمكننا استخدامها أيضاً. فبدلاً من الانطلاق من النّوع من أجل الوُصول إلى الجنس، ننطلق من أكثر الأشكال البِدائيّة التي تظهر عليها الواقعة المُستهدفة بالبحث لنمرّ تدريجيّاً نحو أشكال أكثر فأكثر تطوّراً، وبيان كيف تولّدت الثانية من الأُولى. وهكذا نَحصل، كما في الحالة الأُولى، على سلسلة من المَفاهيم المُترابطة هرميّاً. إلّا أنّنا نضع أنفسنا، في حالة التفسير الاختزالي، خارج الزمان والمكان، لأنّنا ننظر إلى النوع وجميع الأجناس وكأنّها مُعطاة في نفس اللّحظة المنطقيّة. أمّا هنا، وعلى العكس من ذلك، فنحن نتعامل مع أنماط تعاقبت بالفعل في التاريخ، وتولّد بعضها من بعض، ونسعى إلى تتبّع ترتيب تكوّنها. ولذلك يُمكن أن يسمّى هذا التفسير بالتفسير التكوّني. وبهذا، فإنّه علينا إذا ما أردنا استخدام المنهج الأوّل في تناول موضوعنا، البدء أوّلاً، مُستعينين بمُلاحظات قويمة، بتحديد السِّمات التكوينيّة للصّلاة بصفة عامّة، ثمّ البحث عن كيفيّة تحوّلها، وفقاً للظّروف، إلى صلاة تكفير، وصلاة شكر، وترتيلة، وصلاة رغائب، وصلاة نَذْر، إلخ. فإذا ما فسّرناها تكوينيّاً، فلنا أن نتساءل ما هُو الشكل الأكثر بِدائيّة من بين جميع أشكال الصلوات المعروفة، ومن ثمّة تحديد الشكل الأعلى المُتولّد عنه مباشرة، وكيف نشأ، وهكذا دواليك وصولاً إلى أكثر تلك الأشكال جدّة. ولسوف نرى، على سبيل المثال في الهند، كيف ولّدت بعض التراتيل الفِيديّة الحلوليّة (وحدة الوجود) التوفيقيّة، الصَّلاة الصوفيّة[73] في الأوپانيشاد، وكيف ولّدت هذه بدورها التأمّل الزُّهدي البراهماني أو البُوذي.

وعلى الرَّغم من تساوي هذين المنهجين في المَشْروعيّة، فإنّ المنهج الثاني يبدو لنا أكثر مُلاءمة لدراسة الصَّلاة. فحين يتعلّق الأمر بمُؤسّسة لم تَنِ عن

(72) هوبير ومُوسّ، «مقالة في طبيعة القُرْبان ووظيفته»، م.م.س.

(73) انظر المراجع المذكورة أعلاه. ولأخذ فكرة عن هذه المسألة، يُمكن مُراجعة: ونترنيتز، **تاريخ الأدب الهندي**، م.م.س، ص110-130.

التطوّر، واكتست خلال هذا التطوّر مجموعة كبيرة ومُتنوّعة من الأشكال، فإنّ التفسير الاختزالي، بسبب أنّه يتجاهل التاريخ، لا يُمكنه إعادة رسم كيفيّة نُشوء الوقائع كما حدثت في الواقع. وهو لا يُناسب بحقٍّ إلّا الحالات التي تتّخذ فيها الظاهرة في بعض الأماكن أشكالاً بلغت من الاكتمال حدّاً يجعل استخلاص جوهرها إلى حدّ ما أمراً سهلاً، وحيث تكون التغييرات التي مسّتها محدودة سواء من حيث العدد أو من حيث الأهميّة. لكنّ الصَّلاة، كما رأينا، في صيرورة مُسترسلة لا تتوقّف، وهذا ما يجعل تحديد اللحظة التي تتحقّق فيها في أكثر أشكالها اكتمالاً بالنّسبة لباقي تاريخها، أمراً عسيراً. ويغدُو التّسلسل التاريخي لأشكالها، بالتّالي، أهمّ عامل في التفسير.

وبوجه عامّ، فإنّ للتّفسير التكوّني بعض المَزايا. فهو يُتابع ترتيب الوقائع ويترك بالتّالي مجالاً أقلّ للخطأ. ولنفس السّبب، يغدو الوقوع في السّهو أكثر صُعوبة، لأنّ وجود فَجْوة في تَتَالي التغيّرات من شأنه أن يخلق انكساراً في المسار سُرعان ما يُستشعَر. أَضِفْ إلى ذلك أنّ وعينا بالوقائع يزداد حين نكون شُهوداً على تخلّقها. كما يُمكننا أخيراً، استخدامه لإنجاز تفسير اختزالي أقرب ما يكون إلى الكمال إذا ما جاء في أعقاب مُراجعة مَنْهَجيّة ومنهجة أوليّة للوقائع.

وتتمثّل اللحظة الأُولى في التفسير التكوّني في وضع تصنيف نَسَبي لأنماط الصَّلاة، أي إنشاء أنماط للصّلاة بترتيبها حسب درجة تطوّرها. فمثل هذا التصنيف من شأنه أن يُتيح لنا في حدّ ذاته، كلّما تقدّمنا في إنجازه، تفسيراً أوليّاً. إذ سيكون لكُلّ نَمَط من الصلوات مادّته الأوليّة المُتمثّلة في النَّمط أو الأنماط السابقة عليه مباشرة، وسيسمح نَسَبُه بمعرفة ما يتشكّل منه. ولكنّ اشتقاق الأعلى من الأدنى لا يعني البتّة تفسير المُعقّد بالبسيط، إذ إنّ الأشكال الأكثر بِدائيّة ليست بأيّ حال أبسط من الأشكال الأكثر تطوّراً، وهي لا تختلف عنها في التعقيد إلّا من حيث الطبيعة[74] وستتجمّع العناصر التي ستتمايز وتنمو خلال

(74) مُوسّ (مارسيل)، «تدريس تاريخ أديان الشُّعوب غير المُتحضّرة بمدرسة الدراسات العليا. درس افتتاحي»، **مجلّة تاريخ الأديان**، العدد 45، باريس، 1902.

Mauss (Marcel), «L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des Hautes Études. Leçon d'ouverture», *Revue de l'Histoire des Religions*, n°45, pp.36-55. Paris, 1902.

سلسلة التطوّر في إطار حالة من الاختراق المُتبادل. وستكون الوحدةُ مُحصّلةَ الالتباسات التي تطبع تلك العناصر، بحيث لا يُمكن للنَّمَط أن يكون محدّداً من قِبَل أيّ منها، بل من قِبَل ذاك الخليط وذاك الانصهار الحميمي الذي يصل إلى درجة أنّ أيّ فصل جذري بينها سيكون من باب التعسّف، ومُخالفاً للعقل وللوقائع. على أنّه يجب علينا الحَذَر من الوقوع في الخطأ الشائع الذي يختزل الأشكال البِدائيّة إلى عُنصر وحيد، فهذا الخطأ الأوّلي هُو مصدر جميع أنواع الصُّعوبات المُعقّدة، ويعيدنا مرّة أُخرى إلى إثارة السؤال عمّا إذا كانت الصَّلاة مُنحدرة من التعاويذ السِّحْريّة أو العكس[75] والحقيقة أنّه إذا ما استنتجنا الصَّلاة من مبدأ سابق، فإنّ ذلك المبدأ سيكون أكثر تَعقيداً منها ومن التعاويذ السِّحْريّة، ويتضمّن كليهما معاً.

ولكن إذا كانت الأشكال الأكثر تنظيماً مُنبثقة عن الأشكال الأكثر بِدائيّة، فإنّ هذه الأخيرة لا تتضمّن سبب تطوّرها في ذاتها. ولئن كان من شأن التصنيف النَّسَبي أن يُعطينا صورة معقولة عن التكوّن، إلّا أنّه لا يُعرّفنا بالعوامل المُحدِّدة. وبِمَا أنّ القوى التي تعمل على تغيير نسق الصَّلاة هي بالضّرورة من خارجها، فأين يُمكن أن نجدها ؟ المُؤكّد أنّنا لن نعثر عليها في التركيبة الذهنيّة للفَرْد، ولا يُمكن للقوانين العامّة للتمثّل البشري، وهي نفسها عند جميع الناس، أن تُفسّر مثل هذا التنوّع في الأنماط، إذ إنّ أقصى ما تستطيعه هُو بيان إمكانيّة الصَّلاة بوجه عامّ. إلّا أنّ مثل هذا التفسير، باعتماد الشُّروط الأكثر قِدَماً، يظلّ بكلّ تأكيد بعيداً كلّ البُعْد عن الوقائع. بل إنّه عاجز حتّى عن جعلنا نفهم لِمَ كان لهذا الدِّين نظام صلوات مُعيّن دون غيره، ولماذا تطوّرت، على سبيل المثال، الصَّلاة الصُّوفيّة [الباطنيّة] في هذه الحالة، في حين تطوّرت في حالات أُخرى صلاة عِباديّة بشكل خاصّ. ولَعَمْري أنّ الأسباب الحقيقيّة المُحدّدة والمباشرة لجميع هذه التغيّرات لا يُمكن العُثور عليها إلّا في بيئة مُتغيّرة هي أيضاً، وذات علاقات مُباشرة مع الصَّلاة، وهي البيئة الاجتماعيّة. ولا مَنْدوحة من وجود رابط ضروريّ بين صلاة بعينها ومُجتمع ودين محدّدَيْن. ويُمكننا القول منذ الآن بأنّ بعض الأنماط المُعيّنة من الصَّلاة هي خاصّة بتنظيم اجتماعي مُعيّن، والعكس صحيح

---

(75) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل I.

أيضاً. وعليه، يُمكننا الاطمئنان إلى أنّه حيثما وُجدت صَلوات سِحريّة دينيّة مُوجّهة نحو الحِفاظ على حياة بعض الأنواع الحيوانيّة أو النباتيّة، فإنّنا في حضرة جماعات طَوْطميّة[76] كما يظهر هذا الطابع التحديدي للأسباب الاجتماعيّة بكلّ وُضوح أيضاً من خلال اختلاف التغيّرات التي تمسّ أحياناً نفس النَّمَط من الصَّلاة بحسب اختلاف البيئات التي تتطوّر داخلها. فمن نفس الطَّقْس البُوذي الذي كان في الأصل تأمليّاً وروحانيّاً، انبثقت أشكال مُتضادّة مثل «الضَّارَانِي» (Dharani) التيبتيّة واليابانيّة والنيباليّة والصينيّة، وهي تجسيد حقيقي للصّلاة، وكذلك الصِّيَغ الصُّوفيّة للرّهبان السياميّين والبورميّين. وبالمثل، طوّرت الكاثوليكيّة والمسيحيّة الأُرثوذكسيّة صلاةً ميكانيكيّة تجسيميّة، في حين طوّرت البروتستانتيّة بصفة خاصّة صلاة ذهنيّة وباطنيّة. ذلك أنّ نفس الشكل يحتوي في داخله إمكانيّات شديدة التنوّع وُصولاً إلى حدّ التّعارض، لتتحقّق بحسب الظّروف، هذه أو تلك من الإمكانيّات الافتراضيّة. ولَعَمْري أنّ في هذا ما يدلّ على أنّ تطوّر الصَّلاة لا يخضع لحتميّة جامدة، بل يترك على العَكْس من ذلك مجالاً لما هُو عارضٌ.

أمّا أداة التفسير التكوّني، فهي نفسها سواء تعلّق الأمر بالتّصنيف النَّسَبي أو تحديد الأسباب. وهذا هُو المنهج المُقارَن، لأنّه لا يُمكن التوصّل إلى أي تفسير في مجال الظواهر الاجتماعيّة إلّا عن طريق المُقارَنة.

أوّلاً، ومن حيث إنشاء الأنماط، فهو يفترض بالطّبع أن نُقارن النُّظُم المُختلفة للصَّلاة من أجل التعرّف على خصائصها المُشتركة. ولكن يجب أن نكون حَذِرين ولا نُقارن إلّا بين أشياء قابلة للمُقارنة. فلا بدّ لمختلف الأعمال الطَّقْسية التي ننوي أن نُباشر بها تشكيلَ نمط، أن تكون مُنتمية إلى أديان من ذات المنزلة. ولئن كان صحيحاً أنّ الحالة الراهنة للعلم لا تسمح لنا باعتماد تصنيف موضوعي للأديان، إلّا أنّه لا يُمكننا مُنذ الآن إنكار بداية تبلور مقولات كبيرة، بما يُمكّننا من تحديد حقل المقارنة، وبطريقة تجنّبنا من تجميع وقائع متنافرة. وعلى سبيل المثال، فإنّه لن يُنْكَر علينا الحقّ في مُقارنة الأديان الأُستراليّة في ما بينها، ومن هنا تحديد طبيعة الصَّلاة في الأديان المُنتمية لنفس النَّمَط. وفي مثل

(76) انظر في ما يلي تطبيقاً لهذا المبدأ (الكتاب II، الفصل III، 5).

هذه المُقارنات، فإنّ التركيز يكون على التشابهات. غير أنّ عدم البحث في ذات الوقت وبقَدْر كبير من العِناية عن الاختلافات، قد يُؤدّي بنا إلى اعتبار بعض التشابهات العارضة سِمَات أساسيّة، لأنّ أكثر الأشياء المُتباينة يُمكن أن تكون مُتماثلة في بعض النواحي، و بالتّالي قد تُصنَّف معاً. فكما عرّفنا الأسماك بأنّها كلّ حيوان يعيش في الماء، فإنّه يُمكننا تعريف النشيد بأنّه غِناء، والخلط تالياً بينه وبين الأغاني الشعبيّة مثلاً. وبالعَكْس، فإنّ هذه التّشابُهات السّطحيّة تجرّ معها دائماً اختلافات سطحيّة أيضاً، ممّا قد يُؤدّي إلى وضع تعارض جذري بين أشياء من نفس الطبيعة. فلمجرّد ارتباط النشيد بالغناء، يُمكن للمرء الفصل بينه وبين الصَّلاة، والحال أنّه أحد تنويعاتها. وإذا كنّا نعتقد بوجوب الإصرار على هذه القاعدة في المنهج، فما ذاك إلّا لأنّ علم الأديان، وبشكل أعمّ علم الاجتماع، قد تغاضى عنها في أغلب الأحيان. وبما أنّ عِلْمَنا (عِلْم الاجتماع) لا يزال في مراحله الأُولى، فإنّ الاهتمام يتركّز أكثر على أوجه الشبه بسبب تكرّرها المُثير للانتباه، دون الوصول إلى تحليل عناصر التباين. وهذا ما أدّى إلى إنشاء أنواع فَضْفاضة من الوقائع الغامضة والمُركّبة من عناصر غير مُتجانسة البتّة، وهذه هي حالة المفاهيم الشائعة من قبيل الطّوطميّة، والطّابُو، وعِبادة الموتى، والنظام الأُمومي، والنظام الأبوي، الخ.

وما إن تُنشأ الأنماط، حتّى يتّضح نَسَبُها إن جاز القول من ذاتها. فيدخل النَّمَط الأعلى دائماً ضمن النَّمَط الأدنى الذي تولّد منه؛ وتُعلن الأجزاء التي يشتركان فيها عمّا بينهما من قَرَابة. وفي الواقع، فإنّ الأشكال الأساسيّة، في معظم الحالات، لا تمّحي بتمامها في حضرة الأشكال الأعلى[77]، بل تظلّ راسبة فيها، أو إلى جانبها، أو حتّى داخلها، وكأنّها شاهد على أصلها. لذا، فلا غَرَابة أن نرى في الهند مثلاً، تعويذة «مَانْترَا» بسيطة تعيش جنباً الى جنب مع الصَّلاة الزُّهديّة[78] وعلاوة على ذلك، فإنّه غالباً ما يُمكننا تتبّع مسار التطوّر

(77) انظر ما سبق.

(78) بل إنّ للقوى السِّحْريّة (تعويذة «المَانْترَا»، على وجه الخُصوص) في التصوّف البُوذي والهندوسي والبراهماني خاصيّة النّاسك ومُريد اليُوغَا. انظر: بهوجاراجا (ملك ملوا)، **أقوال باتانجالي المأثورة في اليُوغا**، كالكوتا، 1883، سِفْر اليُوغَا، IV، I. وانظر أيضاً: تشايلدرز (روبرت كايزار)، **قاموس اللغة الپالية**، لندن، 1876، مادّة *Iddhi*، ومادّة *Jhànam*.

الذي تشكّلت فيه أنماط جديدة بشكل مباشر داخل التاريخ؛ وعندها تنتفي الحاجة لاستقراء نظام تسلسلها، وما علينا سوى مُلاحظتها.

وفيما تتركّز المُقارنة بصفة مباشرة على التّشابهات من أجل بناء الأنماط، فإنّ الاختلافات هي الأكثر فائدة عندما نُريد تحديد الأسباب. وبهذا، فإنّ السِّمات المُميِّزة للصَّلاة الأُستراليّة، وهي نُقطة انطلاق بحثنا، إنّما ترتبط بما للبيئة الاجتماعيّة الأُستراليّة نفسها من خُصوصيّات. وبالتّالي، فإنّ مُقارنة السِّمات الخِلافيّة لهذا التنظيم الاجتماعي، ولهذا النّوع من الصَّلاة، من شأنها أن تُمكّننا من الوصول إلى الكشف عن بواعث تلك الصَّلاة. ومن باب أَوْلى، سيكون علينا تجاوز الأشكال الأساسيّة، والبحث في كيفيّة تطوّر الصَّلاة، لأنّه لا جِدال في العلاقة الرابطة بين التغيّرات المُتلاحقة التي عرفتها الصَّلاة، والتغيّرات داخل البيئات الاجتماعيّة التي ترعرعت فيها.

ولكن يُمكننا التمييز على نحو ما داخل هذه البيئات الاجتماعيّة بين مجالَيْن يَدُوران على نفس المحور، يتكوّن أحدهما من جُملة المُؤسّسات العامّة للمُجتمع، والآخر من جُملة المُؤسّسات الدينيّة. وبالطّبع، فإنّ هذين العاملَيْن يلعبان دوراً لامُتكافئاً في نُشوء أنماط الصَّلاة. ففي بعض الحالات، يؤثّر التنظيم الاجتماعي، سواء كان سياسيّاً أو قانونيّاً أو اقتصاديّاً، في تلك العمليّة بصفة مُباشرة. فنجد على سبيل المثال، وحسب الاقتضاء، صلوات للعِبادة الوطنيّة، وأُخرى للعِبادة المحلّية، وصلوات للقَنْص، وأُخرى لصيد السمك، إلخ. بل إنّ بِنية الصَّلاة غالباً ما تكون خاضعة للبنية الاجتماعيّة، وهو ما يجعل الأشكال الأساسيّة للصّلاة تبدو بالتّالي وكأنّها مُتّصلة بتنظيم العشيرة. ومع ذلك، فإنّ الصَّلاة، بصفة عامّة، أكثر اتّصالاً مباشراً ببقيّة الظواهر الدينيّة التي تُؤثّر في تطوّرها بصفة مُباشرة. لذلك، فإنّ الصَّلاة تختلف باختلاف القُوى الأُسطوريّة بحسب تشخص تلك القُوى من عَدَمه، وبحسب وُجود كَهَنُوت من عدمه. وبطبيعة الحال، فإنّه حتّى في مثل هذه الحالات، فإنّ الوسط الاجتماعي العامّ سيكون

Bhojarâja (King of Malwa), ***The Yoga Aphorisms of Patañjali***, Calcuta: The Asiatic Society of Bengal, 1883, Yogasûtra, IV, I.

Childers (Robert Caesar), ***A Dictionary of the Pali Language***, London: Trübner & Co., 1876 (s. v, *Iddhi, Jhànam*).

أيضاً في نهاية المَطاف المُحرّك الأساسي، ذلك أنّه هُو ما يُنتج، داخل المجال الدّيني، التغييرات التي تجد صَدَاها في الصَّلاة. ولا يقلّ عن ذلك صحّةً، القولُ بأنّ الأسباب القريبة هي دينيّة بالأساس. هذه هي الحلقة المُحدَّدة من الظواهر الاجتماعيّة التي يجب أن تتحرّك المُقارَنة داخلها في الأغلب الأعمّ.

هذه هي الإجراءات الرئيسة التي سنستخدمها خلال عملنا. ومن أجل عَرْضها، كان لِزاماً علينا أن نفصلها عن بعضها البعض. ولكن هذا لا يعني أنّنا سنستخدم كل منها على حِدَة في لحظات مُتتالية. ذلك أنّه سيكون من باب الجدل العقيم عدم محاولة حلّ كُلّ مُشكلة برمّتها كلّما اعترضتنا، بل عدّة مرّات حَسَب تقسيمات المنهج. ومن هنا، فإنّ التعريف الإجرائي وحده هو ما يجب أن يكون موضوع بحث مُنفرد، لأنّه يُمثّل الخُطوة الأُولى التي تتوقف عليها الخُطوات اللاحقة. ولكن بعد ذلك، فإنّ كلّ أشكال النقد وجميع أساليب المُقارنة ستُواكب عملنا وتتخلّله بصفة طبيعيّة. ومن هنا، فإنّ التمييزات المذكورة أعلاه لا تُمثّل أُطراً مُسبقة لعرضنا، بل هي تهدف فحَسْب إلى توضيح موقفنا وتسهيل ضَبْط مُلاحظاتنا وافتراضاتنا.

الفصل الثالث

التعريف الإجرائي

تتمثّل الخُطوة الأُولى التي علينا القيام بها في إيجاد تعريف وقتي للصَّلاة. ويتعلّق الأمر بتحديد علامة خارجيّة، لكنّها موضوعيّة، يُمكن من خِلالها التعرّف على وقائع الصَّلاة. ذلك أنّه يجب علينا أن نفهم أنّنا لا نسعى إلّا إلى مَنْهجة الوقائع. وحين نقول «الصَّلاة»، فإنّنا لا نقصد وُجود كِيان اجتماعي في مكان ما يستحقّ هذا الاسم ويُمكننا في الحين التفكّر فيه. فالمُؤسّسة ليست وحدة لا تتجزّأ، وليست مُنفصلة عن الوقائع التي تتمظهر فيها، بل هي نَسَق تلك الوقائع ذاتها. ولا يقتصر الأمر على عدم وُجود «الدِّين»، وأنّ ما يُوجد هو أديان مُحدّدة فحَسْب، بل إنّ كلّ دين من تلك الأديان لا يعدو مجموعة من المُعتقدات والمُمارسات الدّينيّة المُنظّمة نسبيّاً. وبالمثل، فإنّ كلمة صلاة ليست سِوى اسم نَدُلّ به على مجموعة من الظواهر كُلّ منها بمُفردها صلاة، لكنّها تشترك جميعاً في بعض السِّمات الخاصّة التي يُمكن استخلاصها عن طريق التجريد، وهو ما يُمكّننا من تجميعها معاً تحت اسم يدلّ عليها جميعاً، ولا يدلّ على غيرها

ولكنّنا في سبيل إنشاء هذا المفهوم، لا يَسَعنا سوى فكّ كُلّ ارتباط بالأفكار السائدة كي لا نتعسّف جُزافاً عليه. فالأمر لا يتعلّق مُطلقاً باستخدام كلمة يستخدمها جميع النّاس وشحنها بدلالة جديدة، بل باستبدال مفهوم شائع وغامض بآخر أكثر وُضوحاً وتميّزاً. فعلى غِرار الفيزيائي الذي لم يُشوّه معنى كلمة حرارة حين عرّفها بالتمدّد، فإنّ عالم الاجتماع لن يُشوّه معنى الصَّلاة حين يُحدّد مَجالها وفَهْمها. فهدفه الوحيد هُو إبدال انطباعات شخصيّة بدلالة موضوعيّة تُبدّد كلّ التباس وغُموض، مع تجنّب الألفاظ المُبتدعَة والتلاعب بالألفاظ.

ولكن التعريف تصنيف، أي وَضْع مفهوم موضع مُقارنة مع مَفاهيم أُخرى مُحدّدة مُسبقاً. وبما أنّ علم الأديان لم يهتمّ كفاية حتّى الآن بإنجاز تصنيف منهجي للوقائع التي يُباشرها، ولم يُقدّم لنا بالتّالي أيّ تعريفات يُمكننا الرجوع إليها؛ فإنّه لا مَنْدوحة من أن نقوم بتعريف الظواهر التي سنُعبّر من خلالها عن الصَّلاة. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الأمر لن يتعلّق بخصوص تلك الظواهر كما بخصوص الصَّلاة ذاتها، إلّا بتعريفات مُؤقّتة.

I - الطَّقْس

عادة ما يتمّ تصنيف الصَّلاة ضمن طُقوس الدِّين، وهذا ما يُوفر لنا بالفعل عُنصراً أوّلاً من عناصر التعريف، على الأقلّ في صورة قَبولنا هذا التصنيف. لكنّ التأكّد من متانة الأساس الذي بُني عليه، يقتضي التعريف بما نسمّيه طَقْساً. وبما أنّ استخدام هذه الكلمة شائع دون أن تكون مُعرّفة بشكل صحيح، فإنّه يجب علينا القيام بذلك بأنفسنا[1]، ناهيك أنّه في صورة وُجود ما يُبرّر التصنيف الحالي، فإنّه لا يُمكنه تسليط الضوء على خصائص الصَّلاة إلّا بعد تحديد خصائص الطَّقْس مُسبقاً. فأن تكون الطُّقوس أفعالاً، فهذا ما سيقبل به الجميع بسهولة، بينما تكمن الصُّعوبة في معرفة نوعيّة الأفعال التي تُشكلّها.

وإنّنا لنجد من بين أفعال الحياة الدّينيّة أفعالاً تقليديّة، أي يتمّ إنجازها وَفْق شكل مُعتمد من قِبَل الجماعة أو سُلطة مُعترف بها. كما نجد أفعالاً أُخرى، على غِرار المُمارسات الزُّهديّة الفَرْديّة[2] مثلاً، على العَكْس من ذلك، مَحْض

---

(1) هوبير (هنري) ومُوسّ (مارسيل)، «ملامح نظريّة عامّة في السِّحْر»، **الحوليّات الاجتماعية**، مVII، ص14 وما بعدها

Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociologique*, Vol.VII, Paris: Félix Alcan, 1904, p.14, sq.

(2) وبما أنّنا لم ندرس هذه المسألة، فنحن لا نعرف إلى أيّ مدى تتعارض المُمارسة الفردية مع قانون الطائفة أو النظام، أو إذا كان من المُمكن وجود زُهد غير خاضع لقواعد، رغم أنّ هذا الأمر بعيد الاحتمال. انظر زوكلر (أوتّو)، **الزُهد والرَّهبنة**، فرانكفورت، 1897، جI، ص170 ومابعدها

Zöckler (Otto), ***Askese und Mönchtum***, Frankfurt: Heyder & Zimmer, 1897, I, p.170, sq.

شخصيّة، ولا تُكرّر، وغير خاضعة لأيّ تقعيد. وبالطّبع، فإنّ الوقائع المُسمّاة عادة طُقوساً تدخل ضِمن الفِئة الأُولى، ولكنّها تتضمّن دائماً حين تكون الفرديّة طاغية عليها، شيئاً مُقعّداً. وكمثال، فإنّ المُلتحقين الجُدُد بالمسيحيّة في الأيّام الأُولى للكنيسة، كانوا يُطلقون العَنان لهُتافاتهم وغَمْغماتهم الباطنيّة من خلال اللّثْلَثة[*] التي تمكّنت مع الوقت من احتلال مكان لها في شعائر القُدّاس، بل وأضحت جُزءاً لا يتجزّأ منه؛ وكان لا بُدّ من أن تُقام في وقت مُعيّن، ولذلك فهي طَقْس(3)

ولكن جميع الأفعال التقليديّة ليست طُقوساً. فأعراف التأدّب، وأعراف الحياة الأخلاقيّة، تتّخذ أيضاً أشكالاً لا تقلّ ثباتاً عن الطُّقوس الدينيّة الأشدّ تميّزاً، وإن كنّا كثيراً ما نَخْلط بينها في الواقع. والحقيقة أنّ لهذا الخَلْط ما يُسنده إلى حدّ ما. ذلك أنّه من المُؤكّد واقعاً، ارتباط الطَّقْس بالعادة البسيطة من خلال سلسلة مُتّصلة من الظواهر الوسيطة، وهو ما يُؤدّي غالباً إلى اعتبار إحدى العوائد

---

[*] نُطق المُتكلّم بلُغة لا يَفهمها [المترجم].

(3) رسالة بُولِسْ الرسول إلى أهل كُورِنْثُوسْ، الإصحاح 14 وخاصّة الآية 26.

وانظر: هلغنفيلد (أدولف)، **اللثلثة في الكنيسة القديمة، في سِياق الهِبات الروحيّة والحياة الروحيّة للمسيحيّة القديمة. دراسة تفسيريّة تاريخيّة**، لايبزيغ، 1850؛ ڤايتسكر (كارل)، «الجماعات المسيحيّة الأُولى»، **مجلّة علم اللاهوت الألماني**، 1874، ص589.

إضافة من المترجم: يبدأ الإصحاح 14 المشار إليه بالآيات 1-6: ﴿إتْبَعُوا المَحَبَّةَ، وَلكِنْ جِدُّوا لِلْمَوَاهِبِ الرُّوحِيَّةِ، وَبِالأَوْلَى أَنْ تَتَنَبَّأُوا لأَنَّ مَنْ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانٍ لاَ يُكَلِّمُ النَّاس بَلِ اللَّهَ، لأَنْ لَيْسَ أَحَدٌ يَسْمَعُ، وَلكِنَّهُ بِالرُّوحِ يَتَكَلَّمُ بِأَسْرَارٍ وَأَمَّا مَنْ يَتَنَبَّأُ، فَيُكَلِّمُ النَّاس بِبُنْيَانٍ وَوَعْظٍ وَتَسْلِيَةٍ مَنْ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانٍ يَبْنِي نَفْسَهُ، وَأَمَّا مَنْ يَتَنَبَّأُ فَيَبْنِي الكَنِيسَةَ إِنِّي أُرِيدُ أَنَّ جَمِيعَكُمْ تَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَةٍ، وَلكِنْ بِالأَوْلَى أَنْ تَتَنَبَّأُوا لأَنَّ مَنْ يَتَنَبَّأُ أَعْظَمُ مِمَّنْ يَتَكَلَّمُ بِأَلْسِنَةٍ، إِلَّا إِذَا تَرْجَمَ، حَتَّى تَنَالَ الكَنِيسَةُ بُنْيَانًا فَالآنَ أَيُّهَا الإِخْوَةُ، إِنْ جِئْتُ إِلَيْكُمْ مُتَكَلِّمًا بِأَلْسِنَةٍ، فَمَاذَا أَنْفَعُكُمْ، إِنْ لَمْ أُكَلِّمْكُمْ إِمَّا بِإِعْلاَنٍ، أَوْ بِعِلْمٍ، أَوْ بِنُبُوَّةٍ، أَوْ بِتَعْلِيمٍ؟﴾. وفي الآيات 26-28: ﴿فَمَا هُو إِذًا أَيُّهَا الإِخْوَةُ؟ مَتَى اجْتَمَعْتُمْ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ لَهُ مَزْمُورٌ، لَهُ تَعْلِيمٌ، لَهُ لِسَانٌ، لَهُ إِعْلاَنٌ، لَهُ تَرْجَمَةٌ فَلْيَكُنْ كُلُّ شَيْءٍ لِلْبُنْيَانِ إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانٍ، فَاثْنَيْنِ اثْنَيْنِ، أَوْ عَلَى الأَكْثَرِ ثَلاثَةً ثَلاثَةً، وَبِتَرْتِيبٍ، وَلْيُتَرْجِمْ وَاحِدٌ وَلكِنْ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَرْجِمٌ فَلْيَصْمُتْ فِي الكَنِيسَةِ، وَلْيُكَلِّمْ نَفْسَهُ وَاللَّهَ﴾.

Hilgenfeld (Adolf), ***Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums. Eine exegetisch-historische Untersuchung***,Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1850.

Weiszäcker (Carl), «Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden», *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1874, p.589.

في مكان ما طَقْساً في مكان آخر، وما كان يُعتبر طَقْساً يتحوّل إلى عادة، إلخ. ومن هنا، فإنّ عادة إلقاء تحيّة الصباح المُنتشرة في جميع أنحاء أُوروبا هي تمنٍّ حقيقيّ، وهي تُمثّل بوضوح صِيغة على الرَّغم من مَغْزاها الاصطلاحي المَحْض. وعلى العَكْس من ذلك، فإنّ قوانين التأدّب في «سِفر شرائع مانو» الهندوسي[4]، هي طُقوس مُحدّدة بدقّة، وتختلف تبعاً لمَراتب الأشخاص الدينيّة. ولكن ما يميّزها عن الطَّقْس، هُو أنّ فعل التحيّة في حالة استخدامه من باب التأدّب ومُجاراة العادة والعُرف، ليس فعّالاً في حدّ ذاته. ولا يعود ذلك إلى عدم جَدْوى تأثيراته، بل لأنّ تأثيراته هي في المقام الأوّل أو حصراً، لا تتعلّق بحيثيّاته الخاصّة، بل بالأعراف السائدة. فعدم إلقائي التحيّة على سبيل المثال، قد يجرح شخصاً، ويُعرّضني إلى استنكار الرأي العامّ، بينما تجنّبني التحيّة المتاعب. ولكن هذا الأمان وذاك الاستنكار وذلك التكدّر أُمور لا تنشأ بسبب أنّ التّحيّة مكوّنة من هذه أو تلك من الحركات، بل لأنّها من قَبيل وجوب التّحيّة في ظُروف مُحدّدة. وفي المُقابل، فإنّ للطُّقوس الزراعيّة مثلاً عند الرأي العامّ، تأثيرات نابعة من طبيعة المُمارسة ذاتها. فالنّباتات تنمو بفضل الطُّقوس. ولا تعود قوّة الطُّقوس إلى أنّها أُقيمت وَفْقاً لقاعدة مُعيّنة فحَسْب، بل تعود كذلك وبالأخصّ إلى ما تتضمّنه من قوّة في ذاتها. فللطَّقْس إذن فعاليّة ماديّة حقيقيّة. وخُلاصة القول في هذا الصّدد، أنّ أعراف الحياة الأخلاقيّة مُماثلة في جميع نواحيها للأعراف المتّبعة في الألعاب التقليديّة وفي الأغاني وحلقات الرّقص، وفي رَقص الأطفال والبالغين؛ وما أغلبها سِوى بَقايا طُقوس غابرة[5] ولا شكّ في وجود فرق بين

---

(4) **سِفْر شرائع مانو**، م.م.س، II، 120 وما بعدها؛ وانظر تايلور (إدوارد برنيت)، مادّة «التحيّات»، **الموسوعة البريطانيّة**، 1911؛ رُوثّ (هنري لينغ)، «في التحيّات»، **مجلّة المعهد الملكي للإناسة**، XIX، ص166 وما بعدها

Tylor (Edward Burnett), art. «Salutations», ***Encyclopaedia Britannica***, 11th ed. 1911.

Roth (Henry Ling), «On Saluta», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XIX, 1890, p.166, sq.

(5) يُبرهن ستيوارت كولين على أنّ جميع ألعاب هُنود أمريكا الشماليّة هي طُقوس قديمة. انظر كولين (ستيوارت)، «ألعاب هُنود الشمال الأمريكي»، **التقرير السنوي الرابع والعشرين لمكتب النّياسة الأمريكيّة**، واشنطن، 1907.

= Culin (Stewart), «The Games of the Northn American Indians», *24th Annual*

أعراف الحياة الأخلاقيّة وأعراف الألعاب التقليديّة، إذ إنّنا نتعامل بجدّية في الحالة الأُولى، ونَلعب في الحالة الأُخرى، ولكنّنا في الحالتين وإن كنّا نُكسِب أفعالنا هذا أو ذاك من الأشكال، إلّا أنّ ذلك لا يعود إلى خاصيّة جوهريّة في الشكل، بل بكُلّ بساطة إلى أنّ الأعراف تَفرض ذاك الشكل دون غيره. وقد قام الأُستراليّون أنفسهم بطريقة مُدهشة بالتّمييز بين الأمرين. ففي بعض القبائل، وعندما تجتمع مجموعتان محلّيتان، يُقام حفل «كُورُوبُورِّي» (Corroborée)[*]، أو بشكل أكثر دقّة، حفل «أَلْذَرْذَا» (Althertha)، أي سلسلة احتفالات عامّة ورقصات تكتسي في كثير من الأحيان طابعاً طَوْطميّاً. ولكن الأهالي لا يَخْلطون البتّة بين هذه الأنواع من الاحتفالات واحتفالات "الإِنْتِشْيُومَا» الكبرى (الخاصّة بجماعة الطَّوْطم)، أو احتفالات المسارّة، وذلك رَغْم وجود تَشابهات قويّة بينها. ففي الحالة الأُولى، يتمّ الاحتفال بهدف مُمارسة تأثير على بعض الأشياء وزيادة كمّية الطعام وخُصوبة الزهور، بينما يتمّ الاحتفال في الأُخرى، من أجل الاحتفال فحَسْب. ومن هنا، فإنّ الطَّقْس هُو سُلوك تقليدي فعّال.



صورة لحفل «كُورُوبُورِّي» في قبيلة «أَرُونْتَا»

Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1907.

[*] الكُورُوبُورِّي: هُو حفل استذكاري عند أهالي أُستراليا الأصليّين. وقد صِيغ الاسم من قِبَل المُستوطنين الأُوروبيّين مُحاكاة للّفظ المحلّي «كَارِّيبِيرِي» (Caribberie). وخلال هذا الحفل، تستذكر الجماعة زمن البِدايات الجميل من خلال الموسيقى والرقص والتزيّن والملابس. وتُعتبر معظم هذه الاحتفالات مُقدّسة ولا يُسمح للغُرباء عن الجماعة المُشاركة فيها أو حضورها [المترجم].

ولكن تُوجد أفعال تقليديّة، وهي جماعيّة كما الطُّقوس، وقد تَفُوقها فعاليّة، ولكن يجب مع ذلك أن تكون مُتمايزة عنها. ونحن نقصد في هذا الخُصوص التّقنيات الصناعيّة التي لا نحتاج إثبات فعاليّتها علاوة عن أنّها الأكثر جماعيّة. فهي مُحدّدة بطبيعة الأدوات المُستعملة في مُجتمع معيّن، وبالمرحلة التي يُوجد عليها تقسيم العمل الاقتصادي، إلخ. ونحن نعرف أنّ المُجتمعات ربّما تمايزت بحضارتها قدر تمايزها بلُغاتها وبِنياتها القانونيّة وأديانها. وعلى سبيل المثال، فإنّ طريقة تقسيم الصيّادين أعمالهم والتنسيق بين مهامّهم تختلف بحسب تطوّر المهارات المادّية، والسكن، والمُعتقدات الدّينيّة والسِّحْريّة، وشكل المِلكيّة، وتركيبة الأُسرة، إلخ. بل لعلّ التمييز بين جميع هذه الوقائع والطُّقوس سيكون أكثر أهميّة بالنّظر إلى ارتباطها الوثيق في ما بينها على صعيد المُمارسة. فالطّقوس والتّقنيات تَتمازج، سواء في القَنْص أو صيد السمك أو الزراعة، إلى درجة يستحيل معها في المُحصّلة النهائيّة تمييز نصيب هذه عن حصّة تلك، ورُبّ قُرْبَان ربيعيّ قد يُسهم في إنبات الزّرع بقدر إسهام أعمال الحَرْث[6] بل إنّ الطَّقْس أحياناً قد يكون نفسه تقنية في ذات الوقت. فتحريم الجُزء العُلويّ من أشجار جَوْز الهند في بولينيزيا يعود بالتّأكيد إلى سبب مادّي اقتصادي مَحْض. كما أنّ «الشِّحِيطَاهْ» (Schehitâ)[*] اليهوديّة ليست مُجرّد طريقة في قتل الحيوانات، بل هي قُرْبَان أيضاً.

وغنيّ عن البيان أنّه لا يُمكننا التمييز بين نظامَي الوقائع هذين من خلال طبيعة الأفعال ومفاعيلها الواقعيّة، وقُصارى ما يُمكننا قوله من وجهة النظر هذه بشأن الطُّقوس أنّه لا يُمكنها أن تُنتج إلّا ما نُريده منها من نتائج، وبالتّالي يستحيل علينا التمييز بين الطُّقوس والمُمارسات الخاطئة. ومع ذلك فإنّنا نعرف أنّ

---

(6) حول «قُرْبَان الصُومَا» في الهند الڤيديّة، تقول الريغ ڤِيدَا إنّه أفضل من حرث سبعة محاريث، انظر: بارغاني (آبل)، **الدِّين الڤيدي حسب أناشيد الريغ ڤِيدَا**، م.م.س، ج3، ص8، ص9، الهامش رقم 1.

[*] شِحِيطَاهْ (بالعِبريّة שחיטה): هي أحكام ذبح الطّيور والحيوانات الثديّية في اليهوديّة، حيث يجب أن يتمّ الذّبح بسكّين ذي مُواصفات مُحدّدة وبطريقة معيّنة بعد فحص الحيوان فحصاً دقيقاً للتأكّد من طهارته، وذلك من قِبَل شخص مُؤهّل لذلك يُطلَق عليه الذابح الشرعي (شُوحِيطْ) [المترجم].

المُمارسة الخاطئة ليست طَقْساً[7]، وبالتّالي فإنّ العُثور على الفَرْق الأساسي بينهما لا يكمُن في النظر إلى الفعاليّة في حدّ ذاتها، بل في الطريقة التي تمّ بها تصوّر تلك الفعاليّة. ومع ذلك، فإنّ الفعاليّة في حالة التقنية، يفترض أن تكون ناتجة بأكملها عن عمل ميكانيكي عينيّ. وهذا بالطّبع لسبب وجيه، وهو أنّ جُهْد الحضارة تَمَثّل جُزئيّاً في إسناد تلك القيمة النفعية التي كانت مخصوصة قديماً بالطّقوس وبالمفاهيم الدينيّة إلى التّقنيات الصناعيّة والعلوم التي تقوم عليها. وعلى العَكْس من ذلك، فإنّ ما يُفتَرض تدخّله في حالة المُمارسة الطَّقْسية، من أجل إحداث النتيجة المُنتظرة، هي أسباب أُخرى مُختلفة تمام الاختلاف. فمن يقدّم قُرباناً عند بناء بيت، لا يرى أيّ علاقة ميكانيكيّة مُطلقاً بين ما قام به من أعمال عند تقديم القُرْبَان، وبين متانة ذاك البيت الذي يُفترض أن يضمنها القُرْبَان[8] وبالتّالي، فلا علاقة مُطلقاً للفعاليّة المُسنَدة للطُّقوس بالفعاليّة الخاصّة بالأعمال الماديّة المُنجَزة. فهي مُتمثّلة في الأذهان بكونها أمراً خارقاً لأنّنا نرى أنّها ناتجة عن قوى استثنائيّة من خصائص الطَّقْس أن يُظهرها. وعلى الرَّغم من أنّ التأثير الفعلي في الواقع هُو نتيجة أفعال مُنجَزة، إلّا أنّ الأمر يغدو مُتعلّقاً بطَقْس مُذْ يعزو المؤمن ذاك التأثير إلى أسباب أُخرى. ومن هنا، فلئن كان شُرب موّاد سامّة هُو ما يُنتج حالة من الانتشاء الجسمي، إلّا أنّ ذلك يغدو طَقْساً عند من ينسبون تلك الحالة، لا لأسبابها الحقيقيّة، ولكن لتأثيرات خاصّة[9]

---

(7) وكمِثال كلاسيكي عن المُمارسة الخاطئة، قيام أهالي تاهيتي بزَرْع المسامير التي منحها لهم القبطان كُوكْ، فقد تصوّروا أنّها بُذور يكفي زَرعها كي تَلِد أخرى.
ملاحظة من المترجم: يقصد مُوسّ القبطان البريطانيّ جيمس كُوكْ (James Cook) [1728-1779م] مُستكشف نيوزلندا وهاواي بتكليف رسميّ من البحريّة الملكيّة البريطانيّة. وقد كنتُ اعتبرتُ ما يعتبره مُوسّ «مُمارسات خاطئة» من باب «المجازات التاريخيّة». من أجل فكرة أشمل حول هذا الموضوع، راجع مَقالنا «المجازات التاريخيّة للوقائع الأُسطوريّة: مقتل القبطان كوك نموذجاً» على موقع **الأوان** الإلكتروني بتاريخ 15 أوت/أغسطس/آب 2008 على الرابط:
http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%-D8%A7%D8%B2%D8%A7%D8%AA.html

(8) راجع: هوبير ومُوسّ، «مَقالة في طبيعة القُرْبان ووظيفته»، م.م.س.

(9) انظر في مايلي: الكتاب III، جII، الفصلIII.

ولكن نظراً لطبيعة تلك القوى، فإنّه لا مَنْدوحة من الإشارة إلى تمايز آخر. فتلك المفاعيل تكمُن، في بعض الحالات، في الطَّقْس نفسه، فهو الذي يخلق ويفعل، وهو الذي يُؤثّر مُباشرة في الأشياء بحكم خاصيّة جوهريّة فيه. إنّه مُكْتَفٍ بذاته. وبالتّالي، فإنّ السّاحر يُمكنه من خلال ما تُحدثه تعازيمه وأفعاله السِّحْريّة وما شابهها من أثر فحَسْب، إنزالَ المطر وتصريفَ الرياح، والتحكّم في العواصف، ومنحَ الحياة والموت، وإنجاحَ المساعي أو تخييبها، وما إلى ذلك. لكأنّ الطَّقْس مسكون بقُوّة مُحايثة من طِراز رُوحاني، أو هُو يتضمّن رُوحاً، أو «مَانَا» كما يقولون في ميلانيزيا، وكلمة «رُوح» هذه دقيقة جدّاً لأنّها تُعبّر أحسن تعبير عن هذا المفهوم الغامض للقُدرة الخالقة. ولَعَمْري أنّه يُمكن عن حقٍّ، تسمية الطُّقوس التي لا تتوفر إلّا على هذه الخصائص، طُقوساً سِحريّة[10] ولكن تُوجد أيضاً طُقوس أُخرى لا يُمكنها أن تُنتج مفاعيلها إلّا بتدخّل بعض القُوى التي تُعتبر خارجة عنها، وهذه هي القُوى المُقدّسة أو الدّينيّة، والآلهة الشخصيّة، والعناصر العامّة للنّبات، والأرواح المُبهَمة للأنواع الطَّوْطميّة، إلخ، إذ يُفترض أنّ الطُّقوس تُقام من أجل التأثير عليها، ومن ثَمَّة التأثير من خلالها على الأشياء. ولا يعني ذلك أنّ الطُّقوس لا تحتفظ بقُوّتها الخاصّة، بل يعني وُجود قُوى أُخرى خارقة تُسهم بدورها في إحداث المرغوب وأنّ من شأن الطَّقْس أن يستدعي مفاعيلها. بل إنّ تلك القُوى قد تكون أحياناً صاحبة القُدرة الخالقة، وفي هذه الحالة يقتصر دور الطُّقوس على التحفيز. وهذا النوع من الطُّقوس، هُو ما نخُصُّه باسم الطُّقوس الدينيّة. وتتميّز الطُقوس الدينيّة عن الطُّقوس السِّحْريّة بخاصيّة مُحدّدة، هي كونها فعّالة، ولكنّها فعّالة بذاتها بحكم الفعاليّة الخاصّة بالطَّقْس، وفي ذات الوقت من خلال الكائنات الدينيّة التي تتوجّه إليها. وبالتّالي، فإنّ الهندي حين يقوم بطَقْس سِحري وهو يتأهّب للانطلاق نحو الصيد، إنّما يعتقد قُدرته على إيقاف حركة الشمس من خلال وضع حَجَر على ارتفاع معيّن فوق الشجرة[11]، وما فعله يُوشع من أجل إيقاف تلك الشمس ذاتها من خلال التضرّع ليَهْوَه، كان هُو أيضاً طَقْساً دينياً.

(10) انظر: هوبير ومُوسّ، «ملامح نظريّة عامّة في السِّحْر»، م.م.س.

(11) فريزر (جيمس)، **الغُصن الذهبي**، لندن، 1890، ج1، ص20 وما بعدها

Frazer (James George), ***The Golden Bough***, London: Macmillan, 1890, I, p.20, sq.

كما تُوجد أيضاً علامات أُخرى خارجيّة، مُتلازمة مع الأُولى، يُمكن التمييز من خِلالها بين هذين النّوعين من الطُّقوس. فالأُولى غالباً ما تُمارس تأثيرها بطريقة قسريّة، إذ هي تُلْزِم وتُنتج الأحداث بشكل حتميّ نسبيّاً[12] أمّا الثانية، فغالباً ما تكون على العَكْس من ذلك، أُموراً طارئة، إذ هي بالأحرى مُجرّد تضرّعات بواسطة القَرَابِين أو الرغائب. ذلك أنّه حين نتوجّه إلى إلٰه، أو إلى قوّة لاشخصيّة مثل رُوح النبات، فإنّ الكائن الحيواني الذي يُتوسّط به غير جامد، كما هي حال المواشي قبل أن تَلْقَى مصيرها المحتوم، بل هُو قادر دَوْماً على إفساد الطَّقْس، ولا بدّ بالتّالي من أن يُحسب لإعداده ألف حساب. ولعلّ ما يجعل المسافة كبيرة بين هذين النّوعين من المُمارسات أنّها لا تُقام من قِبَل نفس الوُكلاء. فالسّاحر، والمُتطبّب، هُما من يُمارس السِّحْر من حيث المبدأ، فيما نجد أنّ الجماعة الدينيّة ككُلّ، أو من خلال مُمثّليها، هي المسؤولة أساساً عن إقامة طُقوسها تجاه الأشياء المُقدّسة. وهذا التمييز هو ما نُصادفه حتّى عند أشدّ المجتمعات بِدائيّة.

ولكنّنا لم ننظرْ إلى هذين النّوعين من الطُّقوس من أجل وَصْفهما إلّا في أشكالهما القُصوى، بينما هُما في الحقيقة جِنسان ينتميان لنفس النّوع، ويُوجد بينهما تواصل. وبالفعل، يُوجد ما بين الأشياء الدُنيويّة المحضة والأشياء المقدّسة المحضة، سلسلةٌ كاملة من الكائنات الوسيطة، من شياطين وجنّ وحوريّات، إلخ. وتُذكّر هذه المخلوقات الغامضة ببعض خصائص القُوى الدّينيّة، إلّا أنّها من نوعيّة أقلّ، وللسّاحر قُدرة على امتلاكها وتسخيرها في قضاء الشؤون الدّنيويّة. ولئن كان للطُّقوس التي يستخدمها السّاحر بعض شبه بطُقوس الدِّين، فإنّ ذلك لا ينفي طابعها السِّحْري. ولا يقف الأمر عند وجود سلسلة كاملة من الانتقال بين السِّحْر والدين، بل إنّهما لا يَتمايزان في كثير من الأحيان إلّا بالمكانة التي تكون لأحدهما في الطُّقوس، وليس بطبيعة فِعلهما. فنحن نُمارس على بعض الكائنات الدينيّة تأثيرات مُلزمة لا تقلّ إلزاماً عن تلك التي نُمارسها على الشّياطين أو على الأشياء الدنيويّة. وعلى العَكْس من ذلك، نستخدم مع بعض الشّياطين أساليب مُقترضَة من العِبادة في معناها الصّرف. فعشيرة الكَنْغَر تُجْبِرُ حيوان الكَنْغَر، وهو

(12) هوبير ومُوسّ، «ملامح نظريّة عامّة في السِّحْر»، م.م.س، ص16 وما بعدها. ويبقى مفهوماً بالطّبع أنّ الدِّين يكون في العادة استحضاريّاً، بينما يكون السِّحْر في العادة استرضائيّاً، ولكن بدرجات مُختلفة.

طَوْطمها، من خلال احتفال مُحاكاة سِحريّة، على التّوالد[13] وعلى العَكْس من ذلك، فإنّ بعض الجنّ تُقدَّم لهم القَرَابِين وآيات التكريـم[14] بل إنّنا لا نعدم مُلاحظة وجود طَقْس سِحريّ، مع الحِفاظ على طبيعته الخاصّة، مُتغلغلاً داخل نسيج حفل ديني، أو العَكْس بالعَكْس. فخلال أعظم القَرَابِين البراهمانيّة، تنشأ في كُلّ لحظة طُقوس سِحْريّة حقيقيّة من أجل قتل عدوّ أو ازدهار القُطعان أو خُصوبة النّساء، إلخ[15] فلا مَجال إذن، كما سَبق أن اقترح البعض[16]، إلى

(13) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل III.

(14) انظر: هوبير ومُوسّ، «أصل القوى السِّحريّة في المُجتمعات الأُستراليّة. م.م.س.

(15) تُوجد عدّة أمثلة في «قُرْبان الصُّومَا» عند: كالند (ڤيلّم) وهنري (فيكتور)، **الأغنيستوما. وصف كامل لشكل قُرْبان الصُّومَا العادي في العِبادة الڤِيديّة**، باريس، 1906، ج1، ص13، ص14، ص26، ص27، إلخ، وتقريباً في كُلّ صفحة؛ ومع ذلك نحن لا نقبل القول بأنّ جميع تلك الطُّقوس غير دينيّة لمجرّد أنّها طُقوس سِحريّة بطبيعتها. تُوجد في الشعائر الدينيّة أفعال وأشياء وأفكار يُمكن للدّين استخدامها كما يستخدمها السِّحْر الذي ينافس الدِّين. ولذلك فإنّه رغم أنّ السيّد كالند (متّبعاً في ذلك شتان كونوف في كتابه: **السمافيدهانا براهمانا، دليل إلى السِّحْر في الهند القديمة**، هالمي، 1893) يُصنف القَرَابِين المُخصّصة لأغراض مُعيّنة ضمن شعائر الطُّقوس السِّحْريّة (تعاويذ «المَانْترَا» وكتب الشعائر) (ڤيلّم كالند، «حول القرابين المُفضّلة: مُساهمة في التعرّف على الڤِيدَا»، **تقارير وتعليقات الأكاديميّة الملكيّة للعلوم**، قسم الآداب، أمستردام، IV، V، 1902، ص436؛ السِّحْر الهندي القديم: تمثّل القرابين المُفضّلة في السنسكريتيّة، **تقارير وتعليقات الأكاديميّة الملكيّة للعلوم**، قسم الآداب، أمستردام، X، العدد الأوّل، 1908)، إلّا أنّنا نقول إنّ تلك الأعمال الطَّقْسية التشاكليّة وغيرها تنتمي إلى مجال الدين.

Caland (Willem) & Henry (Victor), ***L'Agnistoma. Discription complète de la forme normale de sacrifice de Soma dans le culte védique***, Paris: E.Leroux, 1906, t.I, p.13, 14, 26, 27, etc.,

Konow (Sten), ***Das Sâmaviddhâna brahmana, Ein altindisches Handbuch der Zauberei***, Halle: Max Niemeyer, 1893.

Caland (Willem), «Over de Wenschoffers, Bijdrage tot de Kennis van den Veda», *Verslagen en mededelingen der Koninklijk Akademie der Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Amsterdam, IV, V, 1902, p.436.

Caland (Willem), «Altindische Zauberei, Darstellung der Altindischen 'Wunschopfer'», *Verhdandelingen der Koninklijk Akademie der Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Amsterdam, X, n°1, 1908.

(16) فريزر، انظر في ما يلي؛ وانظر: هوبير ومُوسّ، «مَقالة في طبيعة القُرْبان ووظيفته»، م.م.س، ص30.

إخراج السِّحْر من مجال الظواهر الدّينيّة تماماً، بل ينبغي أن نُعاين العلاقات التي تربط بينهما، دون أن نَتغافل في الوقت ذاته عمّا يَفصل بينها من اختلافات. فلشعائر الدِّين ميزة تفاضليّة نابعة من الطبيعة المُقدَّسة للقوى التي تتوجّه إليها، وهو ما يُمكّننا بالتّالي من استخلاص تعريف لها بكونها **أفعالاً تقليديّة ناجعة تتعلّق بأشياء تُعتبر مُقدّسة**.

II - الصَّلاة

لعلّنا أضحينا الآن قادرين على بيان أنّ مجموعة كبيرة من الوقائع التي يُسمّيها جميع النّاس باسم الصَّلاة، تتضمّن جميع صِفات الطَّقْس الدّيني كما سبق لنا تحديده.

فكلّ صلاة هي في المقام الأوّل فِعْل"[17] إنّها ليست مَحْض تخيّل حول الأُسطورة أو مَحْض تأمّل في العقيدة، ولكنّها تَنطوي دائماً على جهد، وعلى صرف طاقة جسديّة ومعنويّة في سبيل إحداث مفاعيل مُعيّنة. وهي حتّى حين تكون ذهنيّة[18]، ولا يُنبَس فيها بأيّ كلمة، ولا يُؤتَى فيها أيّ إيماءة تقريباً، تظلّ مع ذلك حركة، وموقفاً روحانيّاً

أَضِفْ إلى ذلك أنّها فعل تقليدي بوَصْفها جُزءاً من طَقْس. وقد سبق أن

---

(17) انظر: **موسوعة العلوم الدينية**، باريس، 1881، مادّة «صلاة».

Encyclopédie des Sciences Religieuses, Paris: Sandoz & Fischbacher, 1881, art. «Prière».

(18) وبالتّالي فإنّه لا تُوجد أيّ كنيسة أو طائفة مسيحيّة إلّا وربطت مفهوم الصَّلاة بالبناء [οἰχοδομ - المترجم]، وهو مفهوم يتضمّن بالضرورة فكرة الفعل. انظر: رسالة بُطرس الرسول الأُولى، 2-5؛ رسالة بُولِسْ الرسول الأولى إلى أهل كُورِنْثُوسْ، 14، 4 وما يليها.

ملاحظة من المترجم: الآيات المقصودة في العهد الجديد هي:

﴿وَكَأَطْفَال مَوْلُودِينَ الآنَ، اشْتَهُوا اللَّبَنَ العَقْلِيَّ العَدِيمَ الغِشِّ لِكَيْ تَنْمُوا بِهِ، إِنْ كُنْتُمْ قَدْ ذُقْتُمْ أَنَّ الرَّبَّ صَالِحٌ الَّذِي إِذْ تَأْتُونَ إِلَيْهِ، حَجَرًا حَيًّا مَرْفُوضًا مِنَ النَّاسِ، وَلكِنْ مُخْتَارٌ مِنَ اللَّهِ كَرِيمٌ، كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضًا مَبْنِيِّينَ كَحِجَارَةٍ حَيَّةٍ بَيْتًا رُوحِيًّا، كَهَنُوتًا مُقَدَّسًا، لِتَقْدِيمِ ذَبَائِحَ رُوحِيَّةٍ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ اللَّهِ بِيَسُوعَ المَسِيحِ﴾ (رسالة بُطرس الرسول الأُولى، 2-5).

﴿مَنْ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانٍ يَبْنِي نَفْسَهُ، وَأَمَّا مَنْ يَتَنَبَّأُ فَيَبْنِي الْكَنِيسَةَ﴾ (رسالة بُولِسْ الرسول الأُولى إلى أهل كُورِنْثُوسْ، 14، 4).

رأينا أنّها تظلّ حتّى في صُورتها التي تبدو الأكثر تحرّراً، مُقيّدة بالتّقليد. وفي جميع الأحوال، لو اعترضتنا أفعال دينيّة تُشبه في بعض وُجوهها الصّلاة، لكن دون أيّ أثر للامتثال، فإنّ مثل هذا الفارق الجوهري سيُجبرنا على تصنيفها على حِدَة، وتعيينها تحت مُسمّى آخر.

كما أنّها تتّسم أيضاً بفعاليّة كامنة فيها، ذلك أنّ كلمات الصّلاة يُمكنها أن تُنتج أعجب الظواهر. فقد كان لبعض حاخامات الأزمنة القديمة القُدرة، من خلال تلاوة بَرَكَة (berakâ) مُحدّدة، على تحويل الماء إلى نار[19]، وكان يُمكن لكِبار المُلوك، بواسطة صِيَغ مُعيّنة، تحويل البراهمة إلى حشرات تلتهم المُدن التي تُمسخ قُرى نَمْل[20] بل إنّ الصّلاة، حتّى حين يبدو أنّها تحوّلت إلى مَحْض عِبادة وأنّها فَقَدت كُلّ فعاليّة، كما في الصّلاة الكاثوليكيّة والصّلاة اليهوديّة والصّلاة الإسلاميّة مثلاً، فهي تظلّ فعّالة، لأنّها هي التي تَحُثُّ الإله على التدخّل في اتّجاه مُعَيَّن.

وأخيراً، فإنّ فعاليّتها هي نفسُها فعاليّة الطُّقوس الدينيّة، لأنّها تتوجّه إلى قوىً دينيّة. ولهذا السّبب بالذّات، فهي تتميّز عن واقعة أُخرى قريبة منها وكثيراً ما يتمّ الخلط بينهما، ألا وهي التّعزيم. ولكن التّعزيم وإن كان يتمثّل أيضاً في كلمات فعّالة، إلّا أنّ التعزيم المَحْض من حيث المبدأ، لا يستدعي أيّ قُوة من خارجه، فهو يُؤثّر بذاته فحَسْب، من خلال العِبارات الملفوظة التي ترتبط مُباشرة بالشّيء المسحور، ومن هنا فهو طَقْس سِحري أساساً. ولدينا طريقة بسيطة للتّمييز بين هذين النظامين من الوقائع، فنقول إنّنا على الأرجح إزاء صلاة كلّما كُنّا في حضرة نصّ يذكُر صراحة قُوّة دينيّة. على أنّنا سنستخدم نفس التّسمية أيضاً كلّما اتّصف مكان الطَّقْس وظُروفه والوسيط القائم به بطابع ديني، أي إذا أُقيم الطَّقْس في مكان مُقدّس خلال مراسم دينيّة أو بواسطة شخصيّة دينيّة. أمّا في بقيّة الحالات، فنقول إنّنا إزاء تعزيم سِحري محض أو شكل مُختلط يجمع بين الأمرين.

---

(19) بلاو (لودفيغ)، **السِّحر اليهودي القديم**، ستراسبورغ، 1901، ص16 وما بعدها.
Blau (Ludwig), ***Das Altjüdische Zauberwesen***, Strasburg, 1901, p.16, sqq.

(20) تمثّل قوى «المَانْتَرَا» أحد أهمّ مصادر الأدب المَلْحمي والفيدي.

إلّا أنّه تُوجد بين التّعزيم والصَّلوات، كما وبين طُقوس السِّحْر وطُقوس الدِّين عموماً، طُقوسٌ تُراوح في قُربها أو ابتعادها عن السِّحْر أو عن الدِّين. فبعض الصَّلوات ليست في بعض جوانبها سوى تعازيم بأتمّ معنى الكلمة. وعلى سبيل المثال، فإنّ تلك المُستخدمة في التّكريس تُنتج حتماً تكريساً. وعلى العَكْس من ذلك، تتضمّن بعض التّعازيم تمجيدات وتضرّعات إلى الشّياطين أو الآلهة المُتَوَجَّه إليها بالطّلب. وبالمُقابل، فإنّ التّبادل بين المجالين قائم أبداً، إذ يحدُث أن يُتضرّع إلى آلهة كبيرة طلباً للمُساعدة في طُقوس سِحْريّة جِدُّ ثانويّة. ففي الهند، يتدخّل ڤارونا [الإلٰه الخالق الهندوسي- المترجم] في البُرء السِّحري لداء الوَذْمَة (Hydropisie)[21] وتُوجد أقدم صلاة صُوفيّة هنديّة في الأَثَارْڤَا ڤِيدَا، وهي الرِّيغْ ڤِيدَا [ڤِيدَا التعازيم-المترجم][22] التي كانت تُستخدم في طَقْس شمسي ذي طبيعة تعاطفيّة يُمكن تفسيره إمّا بوصفه عَرْضاً صوفيّاً أو بوصفه سلسلة من الأحاجي[23] أمّا في أحيان أُخرى، فيغدو نَسَق الصَّلاة نفسه مُلحَقاً بالتّعزيم،

(21) كُوشِيكَا سُوتْرَا، 25، 27، إلخ؛ أَثَارْڤَا ڤِيدَا، I، 10؛ وانظر: هنري (فيكتور): **السِّحْر في الهند العتيقة**، م.م.س، ص209.

(22) نُشير إلى النشيد الوارد في: الريغ ڤِيدَا، I، 164، وفي: أَثَارْڤَا ڤِيدَا، IX، 9 و10، والموجود أيضاً في المهَابْهَارَاتَا Mahâbhârata (شَنْخَانَايَا شرُوتَا سُوتْرَا Çañkhâyana çrauta sûtra، 16، 22، 7) والذي يمثّل كذلك جزءاً من مجموعة الأُوپَانِيشَاد (Upanishad) ضمن آيْتَارِيَا أَرَنْيَاكَا (Aitareya Aranyaka).

توضيح من المترجم: المهَابْهَارَاتَا (*Mahâbhârata*) وتعني حرفيّا في السّنسكريتيّة «**البشريّة الكبرى**» أي «**الهند الكبرى**»، وهي ملحمة شعريّة ميثولوجيّة مطوّلة تعتبر الكتاب المقدّس للدّيانة الهندوسيّة كُتبت بضعة قرون قبل المسيح، وهي تصوّر «**الحركة الكبرى**» للـ«بْهَارَاتَا» (أجداد الهنود الحاليّين) والحروب التي دارت حوالى سنة 2,200 ق.م بين فرعين من داخل العائلة الملكيّة: «**الباندافا**» (*Pândava*) و«**الكورافا**» (*Kaurava*) وخاصّة المِحَن التي مرّ بها إخوة «بندافا» الخمسة وأبناء عمّهم لغزو بلاد الآريّين شمال نهر الغانج في الهند. وتعتبر **المهَابْهَارَاتَا أقدم من الرّامايانا** (*Râmâyana*) وهي المَلْحمة التي لا تقلّ عنها عظمة وروعة. وتضمّ المهَابْهَارَاتَا أكثر من 120 ألف مقطع شعريّ، وتعتبر أطول قصيدة عرفتها البشريّة (250 ألف بيت، أي ضعف الإلياذة 15 مرّة) وهي مقسّمة إلى 18 **بارڤان** *parvan* (سِفْر).

(23) نرى أنّه بإمكاننا التوفيق بين التَّرجمتين. ومُمثّلو الترجمة الثانية هم: هاوغ (مارتن)، «الأحاجي والأمثال الڤِيديّة»، **أعمال الأكاديميّة الباڤاريّة للعلوم**، قسم فلسفة اللغة وتاريخها، II، 1875؛ هنري (فيكتور)، **الأَثَارْڤَا ڤِيدَا. الكتابان الثامن والتاسع**، باريس =

وهذا شأن رسالة البِرَاخُوتْ (Berakhôth) في الميشناه والتَّلْمُود[24]، فهي تتكوّن عادة من تعازيم بأتمّ معنى الكلمة لا علاقة لها بالدِّين باستثناء افتتاحها بالابتهال إلى يَهْوَه. كما أنّ الأَثَارْفَا فِيدَا، بعد أن كانت لفترة طويلة خارج دائرة «الفِيدَا»، فإنها أضحت في نهاية المطاف جُزءاً منها، أي أنّها أضحت بدورها مجموعة من الصِّيَغ الدّينيّة، وإحدى الرّكائز التي يُفترض أنّ العالم قائم عليها[25] وأخيراً، فإنّ ما كان يُعتبر صلاة عند إحدى الكنائس غالباً ما يُضحي وَصْفة سِحريّة عند مُؤمني كنيسة مُغايِرة. وبما أنّ هذين النّوعين من الطُّقوس يتقاربان إلى هذه الدّرجة الكبيرة، وبما أنّه يُوجد بينهما اتّصال دائم وكأنّهما في حالة تَنَاضُح مستمرّ، فإنّه يُمكننا أن نتوقّع ألّا نكون قادرين على الفصل الجذري بينهما في دراستنا. بل إنّ علينا أن نتوقّع أيضاً أن تعترضنا بعض الوقائع الغامضة التي لا تتضمّن بوضوح أيّ توصيف دقيق. فإذا ما تمسّكنا بالنّظر إلى الصَّلاة **بالمعنى الدقيق للكلمة**،

1894، ص107 وما بعدها، ص143 وما بعدها؛ والسيّد دوسّان هو من أعطى أكثر التفسيرات صُوفيّة. انظر: دوسّان (بُولْ)، **تاريخ الفلسفة العامّ مع التركيز بشكل خاصّ على الدِّين**، م.م.س، ج1، القسم 1، ص105 وما بعدها. ويُوجد توثيق للمسألة وترجمة مُمتازة في: لانمن (شارل روكويل) وويتني (وليم دوايت)، **سمحيتا أَثَارْفَا فِيدَا**، كامبردج-ماساشوستس، ج II، ص 533. (ونحن نتقدّم بخالص الشكر لجامعة هارفرد على إهدائنا بعض منشوراتها الرائعة، وقد كانت إلى جانب كتاب السيّد بلومفيلد **الفهرس الفيدي**، قيّمة، ولا غِنى عنها).

مُلاحظة من المترجم: يقصد مُوسّ كتاب بلومفيلد (موريس)، **الفهرس الفيدي**، كامبردج-ماساشوستس، 1906.

Haug (Martin), «Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche», Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse, 1875, II.

Henry (Victor), ***Atharva Véda. Les livres VIII et IX***, Paris: J. Maisonneuve, 1894.

Lanmann (Charles Rockwell) & Whitney (William Dwight), ***Atharvaveda Samhitâ***, Cambridge- Massachusetts: Harfard University, 1905.

Bloomfield (Maurice), ***A Vedic Concordance***, Cambridge - Massachusetts: Harvard University, 1906.

(24) بلاو (لودفيغ)، **السِّحر اليهودي القديم**، م.م.س؛ وانظر **الموسوعة اليهوديّة**، ج21، ص713.

(25) يُوجد تأريخ مُتميّز لمصير (الأَثَارْفَا فِيدَا) هذا عند: بلومفيلد، «الأَثَارْفَا فِيدَا»، **مُساهمات في فقه اللُّغة الهندو-آرية**، م.م.س، ص B وما بعدها.

فسنجد أنفسنا أمام صَلوات تَنبثق من هُنا وهُناك دون قُدرة على تعيين أصلها، وأُخرى تتبخر دون قُدرة على تحديد كيفيّة اختفائها. وحيث إنّ وقائع الدِّين ووقائع السِّحْر تُمثّل، في مُجتمع مُعيّن، جُزءاً من نفس النَّسَق، مع احتمال انحدارها من نفس المصدر، فإنّ الدّراسة المُقارنة لا يُمكن إلّا أن تكون مُثيرة للاهتمام. غير أنّه سيكون من الضّروري أيضاً التمييز بينهما بعلامة موضوعيّة، ذلك أنّ هذا الشّرط وحده هو ما سيُمكّننا من تعيين مكانة كلٍّ من التّعزيم والصَّلاة، وتحديد ما يجمع بينهما من روابط.

ولكن لا مَنْدوحة من تقسيم مُجمل الطُّقوس الدّينيّة إلى صِنفين: عمليّة وشَفهيّة. وتتكوّن الأُولى من حركات الجسم ونقل الأشياء، والثانية من عبارات شعائريّة. ونحن نُلاحظ بالفعل أنّ للكلمة قُوّة تعبيريّة مُختلفة عمّا للحركة، وأنّها لا تتكوّن أبداً من أعمال، بل من كلمات بسيطة، وهو ما يعني بالتّالي أنّ فعاليّتها لا يمكن أن تعود إلى نفس الأسباب. وواضح أنّ الصَّلاة طَقْس شَفَهِيّ، ولا يعني ذلك عدم وُجود حالات غامضة يصعب أحياناً تصنيفها. وبهذا، يُمكننا القول بشيء من التعقّل إنّ الصَّلاة الذّهنيّة لا تتضمّن مُطلقاً مُتَلَفَّظات. ولكن الصَّلاة الداخليّة تَبقى في واقع الأمر صلاةً، ولكي تتضمّن الصَّلاة كلاماً، لا ضرورة لكي يُتلفَّظ بالكلمات فعليّاً، فهي دائماً عمل ذِهني[26] ومن ناحية أُخرى، تُوجد بعض الطُّقوس العمليّة الواضحة الرمزيّة إلى حدّ يُمكّننا من تسميتها صَلَوات، لأنّها في الواقع نوع من اللُّغة الإشاريّة؛ وعلى سبيل المِثال، فإنّ جميع التمثيليّات الدينيّة التي تهدف إلى تكرير أفعال الآلهة، وصِراعها ضدّ الشّياطين، إلخ، هي مُمارسات مُعادلة لأغاني الصَّلاة التي تَرْوي للآلهة تاريخها الخاصّ وتحضّها على تجديد مآثرها. ولكنّها لا تُوجد إلّا على هامش الصَّلاة، تماماً كما يُوجد الخطاب الإشاري على هامش الخطاب الملفوظ، وبالتّالي، فإنّنا لن نحتفظ بها ضمن تعريفنا. وعلى العَكْس من ذلك، فإنّنا سننظر إلى بعض الطُّقوس

---

(26) انظر: العهد الجديد، رسالة بُولِسْ الرسول إلى أهلِ إِفْسِسْ، 6: 17-18: ﴿وَخُذُوا خُوذَةَ الْخَلَاصِ، وَسَيْفَ الرُّوحِ الَّذِي هُو كَلِمَةُ اللَّهِ مُصَلِّينَ بِكُلِّ صَلَاةٍ وَطِلْبَةٍ كُلَّ وَقْتٍ فِي الرُّوحِ، وَسَاهِرِينَ لِهذَا بِعَيْنِهِ بِكُلِّ مُواظَبَةٍ وَطِلْبَةٍ، لأَجْلِ جَمِيعِ الْقِدِّيسِينَ﴾.
مُلاحظة من المُترجم: استشهد مُوسّ بالآيتين في صِيغتهما اليونانيّة فأثبتناهما بالعربيّة، وقد أخطأ في ترقيم الفقرة فكتب 5 عوض أن يكتب 6، فصحّحنا الأمر.

الشَّفَهِيّة على أنّها صَلَوات، وذلك رَغْم أنّها تَقَهْقَرت عبر الزّمان إلى مَصافّ الصَّلوات العمليّة، وهو ما أطلقنا عليه اسم ارتدادات الصَّلاة، فأصلها يظلّ دائماً شَفَهِيّاً، وما تتمّتع به من قُوّة إنّما هو بفضل الكَلمات.

ولكن الطُّقوس الدّينيّة الشَّفهيّة ليست جميعها صلوات. وهذه هي حالات القَسم، والعَقْد الشَّفهي للتّحالف الدّيني، والدُّعاء، والمُباركة واللّعن، والنَّذْر، والتكريس الشَّفهي، وما إلى ذلك. فلهذه جميعها سِمَة أساسيّة تُميّزها، إذ يتمثّل تأثيرها الرئيسي في تغيير حالة شيء مُدنّس إلى شيء مُقدّس من خلال إضفاء طابع ديني عليه. فالقَسَم، والعَقْد الطقسي[27] إنّما يُتقصّد منه في المقام الأوّل تكريس كلام مُعيّن، ووضعه تحت مسؤوليّة الآلهة الشاهدة عليه، شأنه في ذلك شأن الدعاءُ المُراد به إكساب الحدث قُوّة تكفل تحقّقه[28] أمّا في المباركة واللّعن، فإنّ شخصاً مُحدّداً بذاته هو من يُبَارَك أو يُلْعَن. وفي النَّذْر أو التكريس[29]، فإنّ الوعد أو العَرْض يُدخلان شيئاً في مجال المُقدّس. وبلا شكّ، فإنّ جميع هذه الطُّقوس تُحرّك قوى دينيّة تُساعد على إضفاء هذه الصفة الجديدة على ما أُعلن، وما طُلب، وما نذر. ولكنّ غاية الفعل ليست التأثير على الأُمور الدّينيّة، بل إحداث تغيير في طبيعة الشيء الدّنيوي وتحويله إلى مُقدّس.

---

(27) غلوتز (غوستاف)، مادة «القَسَم» (Jusjurandum)، في: **مُعجم العاديات**، م.م.س؛ هرتزل (رودولف)، **القَسم: مساهمة في التأريخ**، لايبزيغ، 1902؛ فينغر (ليوبولد)، «القَسَم في البرديّات اليونانيّة»، **مجلّة سافيني-ستيفتونغ**، لايبزيغ، العدد 23، 1902، ص158-274؛ هوفلين (بُولْ)، «السِّحْر والحقّ الشّخصيّ»، م.م.س، ص32؛ ويسترمارك (إدوارد)، **أصل الأفكار الأخلاقيّة وتطوّرها**، م.م.س، ج1، ص58-61، إلخ.

Glotz (Gustave), article: «Jusjurandum», Daremberg et Saglio, in: ***Dictionnaire des Antiquités***, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris: Hachette, 1879-1919.

Hirzel (Rudolf), ***Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte***, Leipzig: S. Hirzel, 1902.

Wenger (Leopold), «Der Eid in den griechischen Papyrusurkunden», *Zeitschrift der Savigny-Sliftung*, Leipzig, XXIII, 1902, pp.158-274.

(28) راوس (وليم هنري دنهام)، **قرابين النُّذور اليونانيّة: بحث في تاريخ الديانة اليونانيّة**، لندن، 1902.

Rouse (William Henry Denham), ***Greek Votive Offerings:an Essay in the History of Greek Religion***, London: Cambridge University Press, 1902.

(29) نفسه؛ أندري (ريشار)، **النُّذور والقرابين الأضحويّة عند كاثوليك الجنوب الألماني**، م.م.س.

وعلى العَكْس من ذلك، فإنّ الصَّلاة هي في المقام الأوّل وسيلة تأثير في الكائنات المُقدّسة؛ فهي المقصودة بالتّأثير، وهي من يُطلب منه تحقيق التغيير. ولا يعني ذلك أن لا صَدَى لها في المجال المُشترك، إذ ما من طَقْس إلّا ويخدم المؤمن بطريقة أو بأُخرى. فحين نُصلّي، فنحن نتوقّع نتيجة من صَلاتنا، من أجل شيء أو من أجل شخص، إن لم يكن من أجل أنفسنا[30] لكن هذا الأمر لا يعدو أحد ارتدادات الصَّلاة، وليس هو المُهيمن على آليّة الطَّقْس ذاته. فالصَّلاة مُوجَّهة بكُلّيتها إلى القوى الدينيّة التي تُقام من أجلها، وما يحدُث بواسطتها من تأثير في الكائنات الدّنيويّة هو مُجرّد أمر ثانوي. بل إنّ أثرها النافع قد يتقلّص أحياناً إلى ما يشعر به المُصلّي من راحة نفسيّة، فالعالَم الإلٰهي هو ما يمتصّ فعاليّتها جميعاً.

ومع ذلك، فإنّ الفَرْق بين الصَّلاة وغيرها من الشعائر الدينيّة الشفهيّة لا يُمكن الحسم بشأنه إلى حدّ يسمح بتعيين النُّقطة التي تبدأ عندها الصَّلاة وتقف عندها الشعائر الدينيّة الشفهيّة. فالصَّلاة يُمكن أن تقوم مقام قَسَم[31]، كما يُمكن للدّعاء أن يتّخذ شكل صلاة، وللتضرّع أن يكون جُزءاً من تبريك. كما يمكن أن نُكرّس شيئاً لإلٰه في قالب صلاة واضحة. وإذا كان مجالا الحياة الدينيّة هذين مفصولَيْن بحدود غير واضحة المعالم، فإنّ ذلك لا يمنع تغايرهما، ولا مَنْدوحة بالتّالي من تحديد ما بينهما من تمايز، منعاً لكُلّ التباس مُحتمَل.

وبهذا نصل أخيراً إلى التعريف التالي: **الصَّلاة طَقْس ديني، شفهي، يتّصل مباشرة بالأشياء المُقدَّسة**[32]

---

(30) لاحظْ استخدام التوسّل في الفعل اليوناني εὔχομαι وفي الفعل اللاتيني Praecor [= صلّى، باليونانيّة وباللاتينيّة تِباعاً في الأصل- المترجم].

(31) شاين (توماس كيلّي)، مادّة «التبريكات واللّعنات»، **موسوعة الكتاب المقدّس**، نيويورك، لندن، 1899-1907، ج1، ص591.

Cheyne (Thomas Kelly), «Blessings and Cursings», in: ***Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible***, New York: Macmillan & Co, London: Adam & Charles Black, 1899-1907, Vol. I, p.591.

(32) من وجهة النظر هذه، ليس من الضّروري أن نميّز بين السِّحْر والصلاة، كما يفعل السيّدان ماريّت وفارنيل (انظر أدناه). فنحن لا نجد في كلّ صلاة، حتّى اعتماداً على المُصطلحات الخاصّة بها، سحراً، بل نرى أنّه من الخطأ استبعاد السِّحْر الأبيض من كُلّ دين.

الكتاب الثاني

طبيعة الطُّقوس الشَّفَهِيّة الأساسيّة

الفصل الأوّل

تاريخ المسألة وتحديد الموضوع

الآن وقد أضحى في حَوْزتنا تعريف للطَّقْس الدّيني الشَّفهي، وعلى وجه الخُصوص تعريف للصَّلاة، فإنّه يُمكننا الدّخول في مُناقشة المسألة الوحيدة التي قرّرنا تناولها في هذا العمل الأوّلي، ألا وهي مسألة أُصول الصَّلاة التي ستضطرّنا أيضاً إلى تناول مسألة أعمّ، وهي أصل الاعتقاد في الصِّيَغ الدّينيّة عند المُجتمعات ذات البِنية البِدائيّة.

I- تاريخيّة المسألة[*]

إذا كانت الأدبيّات العلميّة حول الصَّلاة بشكل عامّ نادرة جدّاً، كما رأينا، فإنّ تلك المُتعلّقة بالمسألة التي تشغلنا هي أكثر نُدرة، إلى درجة أنّه يُمكننا بالكدِّ ذكر أسماء بعض من اهتمّ بها.

فأحد الفيلسوفين اللّذين ناقشنا مَذْهبيهما، وهو ساباتييه، يمرّ سريعاً على المسألة دون مُحاولة التثبّت من الوقائع، ودون مُحاولة البَرْهنة على أنّ الصَّلاة، كما يراها، أي بوَصْفها «**الدِّين ظاهراً في العمل وباطناً في الروح**»، هي نفس الظاهرة الكونيّة التي يتحدّث عنها[1] أمّا تيال[2]، فيكتفي بالوقوف عند مُقابلة الاعتراضات الجدليّة مع تلك التي تُريد استنباط الصَّلاة البِدائيّة من صِيَغ السِّحْر

---

[*] عُنوان الفقرة من وضعنا، فقد ترك مُوسّ فراغاً أمام رقم الفقرة [المترجم].

(1) ساباتييه (أوغست)، **ملامح فلسفة الدِّين من خلال علم النفس والتاريخ**، م.م.س، ص23، ص40.

(2) تيال، **عناصر من علوم الدِّين...**، م.م.س، جII، ص150.

الأبيض المُوجّهة إلى الآلهة، ويقتصر في البَرْهنة على كلامه على بعض الأشكال المُشذَّبة للغاية في أديان تُعتبَر بالفعل راقية جدّاً[3] وعلاوة على ذلك، فإنّ كِليهما[4]، على غِرار مُعظم فلاسفة الدِّين، لا يهتمّ البتّة بالبحث عن الشكل والمعنى الدقيقين للطُّقوس في المُجتمعات البِدائيّة، ولذلك نجد جميع أعمالهما مُوجَّهة إمّا نحو النَّقد أو مُحاولة إثبات تفوّق بعض الحالات الذّهنيّة الدينيّة.

أمّا عُلماء الإناسة، فلم يتناول هذه القضيّة منهم إلّا ثلاثة، هُم السادة إدوارد تايلور (Edward Tylor) وجيمس فارّير (James Farrer) وماكس مولّر (Max Müller).

فبالنّسبة لتايلور[5]، فإنّ الصَّلاة كانت في البَدْء تعبيراً بسيطاً وآنيّاً عن رغبة مادّية، وكانت مُوجَّهة إلى قوى فوق طبيعيّة، إلى أرواح، وهذا ما تُبيّنه الأرواحيّة. فأمريكيّو الشمال يعيشون تحديداً في هذه المرحلة، ولم يكن قُدماء الهندوس والإغريق والرومان استثناء في هذا الشأن. لكن السيد تايلور، كان في ذلك الوقت الذي كان فيه عِلْمَا الإناسة والاجتماع يتخلّقان بمشقّة، يخلط جميع

---

(3) **عناصر من علوم الدِّين.** مرجع سابق، ص154.

(4) وكذلك مُقلّديهما. انظر: أوتّو بفلايديرر، **فلسفة الدِّين على أساس تاريخي**، م.م.س، ص190؛ بوسّي (ڤيلهلم)، **جوهر الدِّين في سياق تاريخه**، غوتنغن، 1904، ص21. بل إنّ أحد أدقّ عُلماء الإناسة، وهو كراولي، سقط في نفس الخطأ. انظر: كراولي (إرنست)، **شجرة الحياة: دراسة في الدِّين**، لندن، 1905، ص62، ص182. وصحيح أنّ كتاب كراولي ذو طابع فلسفي، إلّا أنّه يتناول الوقائع الأُستراليّة ويناقش التفسير الذي يقترحه السيد فريزر، لكنّه أدار المُناقشة بوصفه عالم لاهوت (وهذا نفس موقف أندرو لانغ، **الأساطير والطُّقوس والأديان**، الترجمة الفرنسيّة، باريس 1896، ص180).

Bousset (Wilhelm), ***Das Wesen der Religion: dargestellt an ihrer Geschichte***, Göttingen, 1904, p.21).

Crawley (Ernest),***The Tree of Life***: **a Study of Religion**, London: Hutchinson & Co., 1905, p.62, 182.

Lang (Andrew), ***Mythes, cultes et religions***, traduction francaise, Paris: Alcan, 1896, p.180.

(5) تايلور (إدوارد بورنيت)، **الحضارة البِدائيّة**، الترجمة الفرنسيّة، باريس، 1876، جII، ص468.

Tylor (Edward Burnett), ***La civilisation primitive***, Traduit de l'anglais par Pauline Brunet, Paris: Reinwald Cie éditeurs, 1876, t.II, p.468.

الشعوب البِدائيّة ضمن جنس ضخم لا وُجود فيه لأعراق أو تراتبات. وقد انطلق بالتّالي من طُقوس واضحة الانتماء إلى مرتبة عالية جدّاً[6] ضمن مُجتمعات مُتمتّعة بحضارة عالية بالفعل. كما كان أيضاً من جِهة ثانية، يُسلّم منذ البِداية، بحُكم تعريفه المنظومة الأحيائيّة، بصحّة فكرة توحّد الشخصيّات الروحانيّة والإلٰهيّة، وهي الفكرة التي نرى أنّها كانت مُتأخّرة، وأنّ الصّلاة منذ وِلادتها هي من أسهم بالذّات في تشكيلها.

أمّا نظريّة ماكس مولّر[7]، فهي مُتطابقة في جُزء منها مع نظريّة السيّد تايلور، وفي جُزء آخر منها نظريّة فارّير. وقد تصرّف العالم اللّغوي في هذا الخُصوص كعالم إناسة، فانطلق من الوقائع التي أشار إليها السيّد روبرت كودرينغتون (Robert Codrington) مُؤخّراً عند الميلانيزيّين[8]، وهي إشارات لا تخلو من فائدة عظيمة، ليتبيّن له بكُلّ وُضوح وجود صَلَوات مُختلفة عمّا نُطلق عليه عادة اسم صلاة، وهي تستحقّ مع ذلك تسميتها صَلاة. ففي بحث أوّلي وجيز حول الأشكال التي تتّخذها تلك الصّلوات، طَرْح فِكرة أنّ الصّلاة بدأت بعبارات مثل «**لِتَكُنْ مَشِيئَتِي**» لتَصِل إلى تعبيرات مُعاكسة لذلك تماماً:

(6) انظر: ڤايتز (تيودور)، **إناسة الشّعوب البِدائية**، لايبزيغ، جIV، ص508.

Waitz (Theodor), ***Anthropologie der Naturvölker***, Leipzig: F. Fleischer, 1864, IV, p.508.

(7) مولّر (ماكس)، **حول الصّلاة القديمة**، مجلّة الدراسات الساميّة، برلين، 1896، ص1-51 (من دَرْس غير منشور ألقاه في جامعة أُكسفورد). وانظر المقدّمة التي كتبها ماكس مولّر لكتاب: وليم (ويات جيلّ)، **أساطير المُحيط الهادي وأغانيه**، لندن، 1890.

Müller (Max), «On Ancient Prayer», *Semitic Studies* (in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut), Berlin: S. Calvary & Co., 1896, pp.1-51 (extrait d'un cours non publié, fait en 1895 à Oxford).

Müller (Max), Préface à Wyatt Gill, ***Myths and Songs of South Pacific***, London: Henry S. King, 1890.

(8) كودرينغتون (روبرت هنري)، **المِيلانيزيّون: دِراسات في إناستهم وفولكلورهم**، أُكسفورد، 1891.

Codrington (Robert Henry), ***The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore***, Oxford: Clarendon Press, 1891, p.71, p.123.

«لِتَكُنْ مَشِيئَتُكَ»[9] وما بين هذَيْن النَّمَطَيْن المُتمايزَيْن، تتموضع الصَّلوات السّاميّة والفِيديّة. ولكن هذه التخريجات الرائعة لا يُمكن أن تقوم مقام الأدلّة. فمن ناحية أُولى، إذا كان للصِّيَغ المذكورة بالفعل طابع بِدائي، وهي تتعايش وَفْقاً للسيّد كودرينغتون مع غيرها من الصَّلوات التي تتضمّن بوُضوح قِيمة التضرّع[10]، فإنّ ذلك لا يعني بالفعل أنّ بعضها أكثر بِدائيّة من بعضها الآخر، وأنّ الصَّلاة بقصد إملاء الإرادة سابقة عن صلاة التضرّع. ومن ناحية أُخرى، فإنّ المسألة الأساسيّة للصَّلاة تبقى قائمة، فكيف يُمكن للكلمات أن تكون لها قوّة وأن تأمُر إلٰهاً؟ هذا ما يظلّ غير مفهوم، لا سيّما إذا قبلنا مذهب ماكس مولّر حول أصل الدِّين الكَوْني بوصفه المعنى المُشترك للمُطلَق بين جميع البشر. بل إنّه لا يُمكننا تصوّر عدم تنبّه ماكس مولّر إلى التناقض الخطير الموجود بين هذَيْن المَذْهبين، ومفاده أنّ الصَّلاة إذا كانت في بِداياتها تعزيمة، أي سِحْراً، فإنّ ذلك يعني أنّ الإلٰه لم يُتصوّر البتّة كتمثيل لمُطلَق العَظَمة والأخلاقيّات.

لقد كان ماكس مولّر مُتعلّقاً إجمالاً[11]، بمبحث مُهمّ لواحد من المُعلمّين المغيَّبين عن دراساتنا، وهو السيّد فارّير (Farrer)[12] فانطلاقاً من وقائع أميركيّة وأفريقيّة وبولينيزيّة، يُؤكّد السيّد فارّير أنّ صلاة «الهَمَج» كانت في الأصل تعويذة سحريّة. ولكنّا نُلاحظ من جِهة أُولى، أنّ الطُّقوس المُلاحظة التي ينطلق منها تضمّ أكثر ممّا يُمكن حَصْره في السِّحْر، إذ نجدها تتضمّن طُقوساً شَفَهِيّة هامّة

(9) مولّر (ماكس)، **حول الصَّلاة القديمة**، م.م.س، ص41. وانظر كتابه: **الدِّين الإناسي**، لندن ونيويورك، 1893، ص320.

Müller (Max), ***Anthropological Religion***, London; New York: Longmans, Green,1893, p.320.

(10) كودرينغتون، **المِيلانيزيّون: دراسات في إناستهم وفولكلورهم**، م.م.س، ص71، ص123.

(11) لا يذكره مولّر، ولكنّ الكتاب كان ناجحاً بما يكفي لكي نعتقد بأنّه كان معروفاً من قبل أحد مُؤسّسي علم الأديان.

(12) فارّير (جيمس أنسون)، «صَلَوات الهَمَج»، في: **الآداب والأعراف البِدائيّة**، لندن، 1872.

Farrer (James Anson), «The Prayers of Savages», in: ***Primitive Manners and Customs***, London, 1872.

لا يُمكن اعتبارها من قبيل السِّحْر. كما نُلاحظ من ناحية أُخرى، أنّ المُجتمعات التي دَرَسَها، وهي مُتطوّرة جدّاً وذات ديانات راقية جدّاً، لا يُمكنها أن تُوفر له وقائع على قَدْرٍ كافٍ من البِدائيّة، ولا الوسائل الكفيلة بمُعالجة المسألة الأساسيّة المُتعلّقة بفعاليّة الكلمات.

ومع ذلك، وباستثناء السيد تايلور، فإنّه يبدو أنّه يُوجد بعض إجماع على مسألة الشكل البِدائي التعويذي للصّلاة. فالعَمَلان الجديدان المُنجَزان من قِبَل السيّد روبرت مارّيت (Robert Marett)[13] والسيّد وليم ريفرز (William Rivers)[14] يتعاملان في الجُملة مع هذه النظريّة بوصفها حقيقة لا يرقى إليها الشكّ؛ حيث يختصر أحدهما كُلّ التطوّر الدّيني للصّلاة في الانتقال من السِّحْر إلى الصَّلاة التي يحصرها في التضرّع؛ فيما يُشير الثاني بطريقة مُثيرة للاهتمام إلى الطابع السِّحْري حصراً للقُدّاس عند قبائل «التُّودَا» (Toda) [تعيش جنوب الهند - م][15] التي يعتبرها بِدائيّة، رغم تمييزه السِّحْر عن الصِّيَغ المخصوصة بالإيذاء.

وانطلاقاً من أعمال السيّد مارّيت ووثائقه، نشر أحد مُؤرّخي الدّيانة اليونانيّة مُؤخّراً، وهو السيّد لويس فارنل (Lewis Farnell)، كتاباً عن تطوّر الدِّين قدّم فيه

(13) ماريتّ (روبرت رانولف)، «من التَّعويذة إلى الصَّلاة»، **مجلّة الفُلكلور**، العدد XV، 1904، ص132 وما بعدها

Marett (Robert Ranulph), «From Spell to Prayer», *Folklore*, Vol. XV, London: David Nutt, 1904, p.132, sq.

(14) ريفرز (وليم هالز ريفرز)، «حول صَلَوات التُّودا»، **مجلّة الفلكلور**، مXV، لندن، 1904، ص166 وما بعدها

Rivers (William Halse), «On Toda Prayers», *Folklore*, Vol. XV, London: David Nutt, 1904, p.166, sq.

(15) انظر: ريفرز (وليم هالز ريفرز)، **التُّودا**، لندن، 1906، ص216 وما بعدها. وانظر في ما يلي: فارنال (لويس ريتشارد)، **تطوّر الدِّين: دراسة إناسيّة**، لندن، 1905، الفصل الثالث: «تاريخ الصَّلاة».

Rivers (William Halse Rivers), ***The Todas***, London: Macmillan & Co, 1906, p.216, sq.

Farnell (Lewis Richard), «The Evolution of Religion: An Anthropological Study», *Crown Theological Series*, Vol.XII, London: Williams & Norgate, 1905, chap. III: «History of Prayer».

بعض الفرضيّات حول «**تاريخ الصَّلاة**»[16] ولكن فارنل يتميّز عمّن سبقه في هذا المضمار في نُقطة مُحدّدة. فهو لئن كان يقبل مثلهم بوجود شُعوب لا صَلاة عندها، حيث تقتصر طُقوسها الشَّفَهِيّة على مُمارسة السِّحْر، إلّا أنّه يعتقد مع ذلك، أنّ الصَّلاة الخالصة كانت مُنذ البدء مُتعارضة مع السِّحْر، إذ يتمّ خلالها استدعاء الإلٰه باعتباره والداً وصديقاً. وحَسَب رأيه، فإنّه من الضروري تصنيف الدّيانات وَفْقاً لقياس نسبة ما تتضمّنه من أعمال سِحْر ومن صَلَوات. وستكون لدينا عِدّة مُناسبات في ما يلي من بحثنا لمناقشة هذه النظريّة إذ لا يُمكننا مُناقشتها الآن قبل استكمال النّظر في الوقائع، ويكفي أنّنا أشرنا في هذا الخُصوص إلى ما يربطها بالفرضيّة السائدة راهناً.

غير أنّ جميع هذه النظريّات واقعة في عُيوب خطيرة من حيث المنهج. أوّلاً، إذا ما كانت الطُّقوس الشَّفَهِيّة قد انبثقت عن السِّحْر، فكيف وُلدت منها الصَّلاة؟ ولماذا؟ لماذا توقّفت الطبيعة، والإلٰه، عن اعتماد صوت الإنسان[17]؟ ألأنّنا لاحظنا بالتّجربة إخفاقات الطَّقْس؟ لكن إلى جانب أنّ الاعتقاد في السِّحْر نفسه مُؤسَّس بالفعل على استحالة مثل هذا الاختبار[18]، فإنّه ما من أحد يُقدّم سبباً من إلزام تلك القوى، نحو الاستغاثة بها، بدل التوقّف ببساطة عن الحديث إليها. ثانياً، إنّ جميع هذه الأعمال لا تترك فقط أصل الصَّلاة غامضاً، بل

---

(16) فارنل، **تطوّر الدِّين: دراسة إناسيّة**، م.م.س، ص167؛ والدليل الذي يُقدّمه مُقتبس من مقال للسيّد لايثم (Latham وهو اسم مستعار - المترجم): كامينز (ستيفنسون لايل)، «قبائل الدِّينْكَا وبُطونها في بحر الغزال»، **مجلّة المعهد الملكي لبريطانيا العظمى وإيرلندا للإناسة**، مXXIII، ص165 وما بعدها. ولكنّ الأمر على غير ما يُعتقد، فالنصّ ينفي ببساطة وجود صَلَوات مُوجّهة إلى الإلٰه الأكبر. بل إنّ الأمر نفسه غير مُستبعد إلى حدّ كبير لأنّ الشعوب النَّيليّة، التي وَصَلت إلى درجة عالية من الحضارة، هي من بين أكثر الشعوب الأفريقيّة تديّناً

Latham (Stevenson Lyle/Cummins), «The Tribes and Subtribes of the Bahr el Gazal Dinkas», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XXXIV, 1904, p.165 sq.

(17) طبّق السيّد فريزر هذه النظريّة على السِّحْر وعلى الدِّين الذي يبدو سابقاً على الحقبة السِّحريّة عند البشريّة. انظر: فريزر (جيمس)، **الغُصن الذهبي**، م.م.س، ج2، ص140 وما بعدها؛ ج3، ص530 وما بعدها.

(18) انظر: هوبير ومُوسّ، «ملامح نظريّة عامّة في السِّحْر»، م.م.س، ص101 وما بعدها.

وكذلك أصل التعاويذ التي يُفترض تحديداً تفسير سبب إمكانها. ذلك أنّ جعل السِّحْر الشَّفهي أو الطلب المُوجَّه إلى الرُّوح الشكل البِدائي للصَّلاة، لا يكفي لكي نفهم كيف أمكن الاعتقاد بأنّ لهذا السِّحْر فعلاً، وأنّ لهذا التضرّع الواجب فائدة. وثالثاً، فهي تنطلق جميعاً من مُقارنات مُتسرّعة، ولم يتولَّ أيٌّ منها وصف نظام طَقْسي مُختزَل برُمّته في التعويذ، أو القيام بدراسة ما يكفي من الوقائع البِدائيّة للاطمئنان إلى عدم وُجود وقائع أقرب إلى البِدائيّة من تلك التي يُمكن تصوّر أنّها كانت الأشكال الأوليّة للمُؤسَّسة. هذه هي العُيوب الثلاثة التي يجب علينا تفاديها.

II - تحديد الموضوع[*]

وللقيام بذلك، يجب أن ينحصر مجال بحثنا في مجموعة من المُجتمعات المُحدَّدة بدقّة والتي يتمّ فيها الطَّقْس الشَّفهي وَفْق الشّروط التالية:

1 يجب أن يكون له طابع دينيّ واضح بما يكفي كي نكون مُتأكّدين، في حالة عدم تشكّله من صَلَواتٍ مَحْضة فحَسْب بل من طُقوسٍ أكثر تعقيداً، أنّه بإمكاننا استخلاص الصَّلاة من تلك الطُّقوس دون ترك فَجْوة يستحيل ملؤها.

2- يجب أن يكون قابلاً للمُلاحظة في ظُروف يكون فيها تفسير تلك الطُّقوس ذاتها مُمكناً، أي التمكّن، مع شيء من الحظّ، من بناء فرضيّة حول أصل الإيمان بها.

3 يجب أن نكون مُتأكّدين من عدم وجود أنماط أُخرى من الطُّقوس الشَّفَهِيّة في تلك المُجتمعات غير الأنماط البِدائيّة تلك، وأنّه يستحيل العُثور في الحالة الراهنة لمعارفنا، على ظَواهر أكثر منها بدائيّة.

ونحن نعتقد أنّ الجواب عن هذه المُقتضيات الثلاثة، قد يكون من خلال مُلاحظة المُجتمعات الأُستراليّة[19]، وهذا ما سنُبرهن عليه في ما تبقّى من هذا

---

[*] عُنوان الفقرة من وضع المترجم، فقد ترك مُوسّ فراغاً أمام رقم الفقرة.

(19) لن نهتمّ، بالوقائع التسمانيّة، إلّا من أجل الإشارة إلى بعضِ المراجع، وذلك بالرّغم من أنّ أهالي تسمانيا الأصليّين كانوا بالتّأكيد من نفس سُلالة الأُستراليّين منذ الحِقَب الأكثر =

العمل. إلّا أنّه من المُفيد في هذا الخُصوص الإشارة باقتضاب إلى استحالة العثُور على مجال أكثر مُلاءمة للمُلاحظة.

أوّلاً، نحن لا نعرف من بين المُجتمعات التي يُمكن مُلاحظتها حاليّاً أو المعروفة تاريخيّاً، مُجتمعات تُظهر دلائل لا لَبْس فيها لتنظيم بِدائي وأوّلي تُضاهي تلك الموجودة عند المُجتمعات الأُستراليّة. فهذه مُجتمعات صغيرة، وفقيرة، وذات كثافة سُكّانيّة مُنخفضة، ومُتخلّفة من الناحية التكنولوجيّة، وراكدة من الناحية الأخلاقيّة والفكريّة، وتمتلك أقدم البِنى الاجتماعيّة التي يُمكن تخيّلها، إلى درجة أنّه يُمكنها أن تتمظهر في شكل خُطاطة أوليّة، مع افتراض أنّ وراءها تاريخاً طويلاً، للتجمّعات البشريّة الأُولى التي تفرّعت عنها المُجتمعات البشريّة

بِدائيّة، وهذا أمر مُتّفق عليه عُموماً. انظر: هُويت (ألفريد وليم)، «ذكريات شخصيّة من أُستراليا الوسطى وبعثة بيرك وِيلز»، **مجلّة الجمعيّة الأُستراليّة لتقدّم العلوم**، IV، ملبورن، 1898؛ هُويت (ألفريد وليم)، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أستراليا**، لندن ونيويورك، 1904، الفصل I. ويُمكن الاطّلاع من جِهة أُخرى على جميع الوثائق المُفيدة مُجمّعة في الدراسة الحقليّة التي قام بها السيّد رُوث (هنري لينغ)، **أهالي تسمانيا الأصليّون**، هاليفاكس، 1899، ص63-66.

والأكيد أنّ مُلاحظة التسمانيّين كانت تكون، لو أنّها أُنجزت، ذات فائدة كبيرة لنا، ذلك أنّهم كانوا يكونون شاهداً حيّاً على حِقبة إنسانيّة مفقودة في مناطقنا حين بُزوغ أقدم الحضارات في العصر الحجري القديم. انظر: تايلور (إدوارد بورنت)، «حول التسمانيّين بوصفهم مُمثّلين لإنسان العصر الحجري القديم»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، XXIII، 1894 (ص141-152)، ص413. إلّا أنّه تمّ القضاء على التسمانيّين قبل أن تُتاح لنا فُرصة المُلاحظة الدقيقة لمُجتمعاتهم. ومع ذلك، فإنّ الوثائق القليلة التي تتعلّق بهم لا تتعارض مع أيٍّ من المُعطيات المُستقاة من الأديان الأُستراليّة، بل إنّ بعضها قد تكون ثمينة في باب المُقارنة.

Howitt (Alfred William), «Personal Reminiscences of Central Australia and the Burke and Wills Expedition», *Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science*, Adelaïde, 1907.

Howitt (Alfred William), ***The Native Tribes of South East Australia***, London & New York: Macmillan & Co., 1904, ch. I.

Roth (Henry Ling), ***The Aborigines of Tasmania***, Halifax: F. King & Sons, 1899, pp.63-66.

Tylor (Edward Burnett), «On the Tasmanians as representatives of palaeolithic man», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XXIII, 1894, (pp.141-152), p.413.

الأُخرى. ونحن لن نُبالغ إلى حدّ القول، كما فعل السيّد أوتّو شوتنزاك (Otto Schœtensack)[20] في نوع من الانتشاء الأنثروبولوجي، بأنّها هي البشريّة البِدائيّة، وأنّها ظلّت عند بِدايات الجنس البشري وفي نفس الموطن الذي نشأت فيه عن طريق التطوّر، وأنّها لم تَحْتَجْ قطّ لأن تتجدّد وتتطوّر. بَيْدَ أنّنا لا نعرف سوى جماعتين من البشر، ممّن يُطلق عليهم اسم البِدائيّين، تُعطيان انطباعاً بأنّ تاريخهما يبدأ عند مثل هذا المستوى المُنخفض دون أن تشهدا سوى القليل من تعاقُبات حياة الأعراق والحضارات والمُجتمعات، وموتها. إنّنا نقصد في هذا الخصوص وفي المقام الأوّل شعب «الآغانْ» (Aghans) في أرض النار[21][*]، ولكنّه شعب اختفى الآن تقريباً دون أن تتوفر فُرصة التعرّف إليه بصفة مُنظّمة[22]، ولرُبّما كان هذا الشعب مُنحطّاً أكثر منه بِدائيّاً بحقٍّ.

(20) شوتنزاك (أوتّو)، «أهميّة أُستراليا في تاريخ البشريّة»، **مجلّة الإناسة**، برلين، 1901، ص127 وما يليها؛ وانظر: كلاتش (هيرمن)، «مُناقشات حول المُصطلحات الإناسيّة الألمانية في فرانكفورت»، في: **مُراسلات الجمعية الإناسيّة في فيينا**، 1907، ص83.

Schœtensack (Otto), «Die Bedeutung Australiens für die Geschichte der Menschheit», *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901, p.127, sq.

Klaatsch (Hermann), «Verhandlungen des Deutschen Anthropologischen Tags zu Frankfurt», *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1907, p.83.

[*] أقصى جنوب أميركا الجنوبيّة [المترجم].

(21) مع التمييز الواضح بينهم وبين شعب الأونان (Onans) الذين يُراجع بشأنهم: بنسن (موريس دي)، «أونان أرض النّار»، في: **المجلّة الجغرافيّة**، 1905، I، ص513، وهم من الباتاغونيّين المُهاجرين؛ وهم مُرتبطون بالتّعاقب بالعِرْق الكاريبي العظيم وحضارته الكبيرة، راجع بهذا الخُصوص: فيرنو (رينيه)، **الباتاغونيّون القُدامى: مُساهمة في دراسة الأعراق ما قبل الكولومبيّة في أمريكا الجنوبيّة**، باريس، 1899

Bunsen (Maurice de), «The Onans of Tierra del Fuego», *Geographical Journal*, 1905, I, p.513.

Verneau (René), ***Les anciens Patagons: contribution à l'étude des races précolombiennes de l'Amérique du Sud***, Paris, 1899.

(22) هيادس (بُولْ) ودينيكر (جوزيف)، **بعثة علميّة إلى أرض النار، المجلّد الرابع: إناسة ونياسة وصفيّة**، باريس، 1891. والتعليقات الخاصّة بالدِّين، على وجه الخصوص، مُبتسرة وتمّت في ظُروف سيّئة.

Hyades (Paul) & Deniker (Joseph), ***Mission scientifique à la Terre de Feu***, Vol.IV: *Antropologie, Ethnographie*, Paris: Gauthier-Villars, 1891.

ثمّ بدرجة ثانية، شعب «السِّيرِي» (Seri) في جزيرة تيبورون (Tiburon) عند خليج كاليفورنيا ولكنّنا نعتقد أنّ دراسة السيّد وِلْيَمْ مَاكْ غِي (William Mac Gee) الوصفيّة لهذا الشعب كانت سطحيّة[23]، إذ لم يُعايشه المُؤلّف إلّا لبعض الوقت، وهذا ما يجعله في الجُملة شعباً نَجْهل عنه كُلّ شيء تقريباً. أَضِفْ إلى ذلك، أنّ هذا الشعب لئن بَدَا من بعض الوُجوه بِدائيّاً[24]، إلّا أنّه يبدو أنّ وراءه بكُلّ تأكيد أيضاً تاريخ طويل[25]، وأنّ لسانه والعِرْق الذي ينتمي إليه مُرتبطان بوُضوح بالمجموعة الأميركيّة الكبرى التي تضمّ شعوب «اليُومَا» (Yuma) و«البِيمَا» (Pima) و«البَابَاغُوسْ» (Papago)، إلخ[26] أمّا بقيّة أقسام البشريّة التي جرت العادة باعتبارها بِدائيّة، فهي ليست كذلك. فحتّى «أقزام البيغمي» (Pygmées) الأفارقة[27]، وزنوج ماليزيا[28]، وهم بالطّبع شديدو «التوحُّش» كما يُقال،

(23) ماك غي (وليم جون)، «هُنود السِّيرِي»، في: **التقرير السنوي السابع عشر لمكتب النّياسة الأمريكيّة**، واشنطن، 1899 (1900).

Mac Gee (William John), «The Seri Indians», in: ***XVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology***, Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 2 Pt. Washington, 1899 (1900).

(24) غياب **«معنى السكّين»**، انظر: ماك غي، «هُنود السِّيرِي»، م.م.س، ص152، ص154؛ وانظر نفس المصدر أيضاً حول تقلّص الجماعات الاجتماعيّة إلى عشيرتين طَوْطميّتين ووجود اعتقادات لاشكليّة، ص269.

(25) صناعة الخَزَف، وخاصّة منه «الأُولّه» (Olle) [القُلّة؟ - المترجم]، انظر: ماك غي (وليم جون)، «هُنود السِّيري»، م.م.س، ص220، وانظر نفس المصدر أيضاً بشأن القوس المُركبّة، ص195 وما بعدها.

(26) ماك غي، «هُنود السِّيرِي»، م.م.س، ص293 وما بعدها؛ وانظر: ألزادار، **دراسات حول هنود شمال المكسيك**، مكسيكو، 1903، ص180 وما بعدها (يبدو مُستلهماً وثائق ماك غي).

Alzadar, ***Estudios sobre los Indios del Mexico Norte***, Mexico City, 1903, p.180 sq.

(27) انظر البيبليوغرافيا الخاصّة بهم عند: شميدت (ڤيلهلم)، «أقزام البيغمي في إيتوري»، **مجلّة الإناسة**، برلين، 1905، المجلّد 37، ص 100 وما بعدها. وانظر أيضاً: لوروا (ألكسندر)، **أقزام البيغمي الأفارقة**، باريس، 1905.

Schmidt (Wilhelm), «Die Pygmäer des Ituri», *Zeitschrift* für Ethnologie, Vol. XXXVII, Berlin: A. Asher & Co.,1905, p.100 sqq.

Le Roy (Alexandre), ***Les Pygmées africains***, Paris: A. Mame & fils, 1905.

(28) بخُصوص هؤلاء، انظر الأعمال التي ذكرها السيّدان سكيت (والتر) وبلاغدن (تشارلز)، **الأجناس الوثنيّة في شبه الجزيرة المالاويّة**، لندن، 1906، صXXX وما بعدها. وحول =

يعيشون ضمن حضارات هَمَجيّة عظيمة مثل حضارة «البانتو» أو الحضارة النِّيليّة في أفريقيا، والحضارة المالايو- بولينيزيّة في ماليزيا؛ ويُساهمون إلى حدّ ما في تلك الحضارات. أمّا بالنّسبة لشعب الوضّاح (Veddhas)[29] والهَمَج الآسيويّين، فالأمر لم يتجاوز طرح نظريّات قائمة على فَقْر حضارتهم وافتقادهم إلى دين.

ولا تحمل المُجتمعات الأُستراليّة علامات البِدائيّة فحَسْب، ولكنّها لا تزال في آنٍ عديدةً ومُتجانسةً نسبيّاً وفي ذات الوقت مُتمايزة فيما بينها بما يكفي، لكي تُشكّل مجموعة مُلائمة أشدّ المُلاءمة لإجراء بُحوث حول أحد الطُّقوس في مُجمله وفي مُختلف وُجوهه. وعلى الرَّغم من امتداد مَوَاطنها على قارّة بأكملها، إلّا أنّها تُشكّل مع ذلك نوعاً من الوحدة العِرْقيّة، كما يُقال بصفة غير دقيقة، أو «مُقاطعة جُغرافيّة» كما يقول باستيان (Bastian)[30]، وهذا يعني أنّ لديها

زُنوج الفليبّين، انظر: **منشورات مكتب المسح الإثنولوجي لجُزر الفليبّين** الذي قاده السيد ألبرت جينكس (Albert Jenks)؛ وراجع: **الحوليّات الاجتماعية**، العدد 10، ص213. وقد فَقدت نتائج هذا المسح كلّ زخمها.

Skeat (Walter) & Blagden (Charles), ***The Pagan Races of the Malay Peninsula***, London: Macmillan & co, 1906, p.XXX, sq.

(29) السيّدان ساراسين هما من أشاعا هذه الحِكايات. انظر: ساراسين (بُولْ وفريتز)، **شعب «الوضّاح» في سيلان والجماعات المحيطة بهم**، بازل، 1888. ولذا فإنّنا ننتظر بفارغ صبر وحماسٍ مُلاحظاتهم حول شعب الـ «طوالا» (Toalas) في جزيرة سيلاب (Célèbes).

Sarasin (Paul & Fritz), ***Die Weddahs von Ceylon und die umgebenden Vôlkerschaften***, Basle, 1888.

(30) حول مفهوم «الإقليم الجُغرافي»، انظر: باستيان (أدولف)، **العناصر الأساسية لأفكار الشعوب**، برلين، 1874. ولنتّفقْ على انعدام كُلّ شكّ حول تعرّض شمال أُستراليا لتأثيرات مالاويّة، وأنّ شمالها الشرقي تعرّض إلى تأثيرات أُوقيانوسيّة، انظر: كامبل (جون)، «مُذكّرة حول الإقامة في جزيرة ملفيل وميناء إيسّنغتون»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة الجُغرافيّة**، لندن، 1843، مXIII، ص180 وما بعدها؛ إيرل (جورج ويندسو)، «حول قبائل أهالي الساحل الشمالي الأُسترالي الأصليّين»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة الجُغرافيّة**، لندن، 1845، مXVI، ص239؛ وانظر: توماس (نورثكوت ويتريدج)، «الزوارق والطوّافات الأُستراليّة»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، لندن، 1905، مXXXV، ص70. لكن يُمكن اعتبار هذا العمل مُساهمة في تأسيس هذه الوحدة لسكان أُستراليا، ولعلّ الوحيد الذي شكّك فيه هو السيد جون ماثيو (انظر كتابه: **النَّسر-الصَّقْر والغُراب: دراسة لأهالي أُستراليا الأصليّين بما في ذلك التحقيق في أصلهم ومسح للّغات الأُستراليّة**، ملبورن، 1899)، حتّى إنّه يرى في انقسام العشائر الأوّلية دليلاً على وجود =

حضارة، وأنّها تُشكّل عائلة من المُجتمعات التي لا تُوحّدها روابط التاريخ الهُوَوِيَّة واللُّغويّة والفنّية والجماليّة، وروابط النُّظُم القانونية والدّينيّة[31] فحَسْب،

عِرقَيْن مُنفصلَيْن، أحدهما يعود إلى الفرع البابوزي، والآخر إلى الفرع الدراويدي. ونحن لن نُناقش هذا الأمر، فهذه الأُطروحة خالية حتّى من الأدلّة اللُّغويّة التي يدّعي صاحبها أنّه عَثَر عليها. ولعلّ النّقاط الوحيدة التي يُمكن أن نُوافقه فيها هي ما يتعلّق بإمكانيّة أن لا يكون التسمانيّون مُنتمين إلى نفس عِرْق الأُستراليّين أو حضارتهم وأنّهم يُمثّلون طبقة أقدم من الأهالي، وهذا ما لم يقبله السيّد ماثيو (**النّسر-الصَّقْر والغُراب**. م.م.س) وآخرون لأسباب جُيولوجيّة (انظر: هُويت، النصّ المذكور أعلاه) أو حيوانيّة (غياب كلاب الدينغو، انظر: **وقائع الجمعيّة الملكيّة لجنوب أستراليا**، المذكّرة عدد II)، أو تقنيّة (انظر تايلور، النصّ المذكور أعلاه).

مُلاحظة من المُترجم: يعزو مُوسّ هذا الكتاب إلى «باستيان» (Bastian)، ولم نعثُر على أيّ أنّاس يحمل هذا الاسم سوى الأنّاس الألماني «أدولف باستيان» (Adolf Bastin)، وهو بحقٍّ صاحب فكرة «الإقليم الجُغرافي» المُتماهي مع «الثقافة الإقليميّة» في إطار «الوحدة النفسيّة للشّعوب»، لكن لم نعثُر على كِتاب للمعنيّ بهذا العنوان.

Bastian (Adolf), ***Das elementare Völker Gedanke***, Berlin, 1874.

Campbell (John), «Memorial of Residence at Melville Island and Port Essington, 1826-28», *Journal of the Royal Geographical Society*, London, 1843, Vol.-XIII, p.180, sq.

Earl (George Windso), «On the Aboriginal Tribes of the Northern Coast of Australia», *Journal of the Royal Geographical Society*, London, 1845, Vol.XVI, p.239.

Thomas (Northcote Whitridge), «Australian Canoes and Rafts», *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol.XXXV, 1905, type 3, p.70.

Mathew (John), ***Eaglehawk and Crow: a Study of the Australian Aborigines including an Inquiry into their Origin and a Survey of Australian Languages***, London: Nutt, 1899.

(31) حول هذه النُّقطة نُشير فحَسْب إلى أعمال عُلماء النياسة الوصفيّة التي لا شكّ في تحفظنا حول العديد منها، لكنّ ذلك لا يُقلّل من قيمتها، انظر: وايتز (تيودور)، **إناسة الشعوب البِدائيّة**، م.م.س؛ سميث (روبرت)، **أهالي ڤيكتوريا الأصليّون: مع مُلاحظات حول عادات الأهالي في أجزاء أُخرى من أُستراليا وتسمانيا تمّ تجميعها من مصادر مختلفة لحكومة ڤيكتوريا**، ملبورن، 1878، جI، اللوحة LXXX وما بعدها؛ كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي: أصله، ولُغاته وعاداته، واالأماكن المُستوطَنة في أُستراليا، والطرق المتنتشرة منها في تلك القارّة**، ملبورن، 1882، جI، ص28 وما بعدها؛ شوتنزاك، «أهميّة أُستراليا في تاريخ البشريّة»، م.م.س؛ غريبنر (فريتز)، «الثقافات والطبقات الثقافيّة في أُوقيانوسيا»، =

بل تُوحّدها كذلك الروابط العِرْقيّة[32]، إلى درجة أنّ بعض النظريّات التي تَنطبق على بعضها قد تكون قابلة للتّطبيق على بعضها الآخر. وإذا ما وُجِدت بينها تَمايزات، فهي تمايزات تَمتح من رصيد مُشترك تذُوب فيه أجمعها، وهو ما يجعل المُقارنات داخل المجموعة تتمّ بأقلّ المخاطر. وبهذا، يغدو بإمكاننا الحِفاظ على اللّون المحلّي الأُسترالي للوقائع، على الأقلّ خلال عملنا التَّوصيفي، وفي نفس الوقت إرضاء مُقتضيات العلم السّاعي إلى المُقارنة، ومُقتضيات النياسة التاريخيّة التي تسعى إلى التحديد والتخصيص.

ولكن هذا التجانس لا يُلغي وُجود بعض التنافر. وقد تمّ ازدراء عِدّة تيّارات وعدّة أنماط في الحضارة الأُستراليّة[33]، وتمّ من جِهة أُخرى، وبالإجماع تقريباً

مجلّة الإناسة، مXXXVII، برلين، 1905، ص410 وما بعدها؛ هُويت، النصّ المذكور أعلاه؛ وقد سبق أن أشار أوائل المُستكشفين إلى هذه الاتّساقات، وخاصّة اللُّغويّة منها، انظر: آير (إدوارد جون)، **يوميّات بعثات استكشافية في أُستراليا الوسطى برّاً من أديلاييد إلى مضيق الملك جورج خلال سنتي 1840 و1841، وتتضمّن سرداً لآداب الأهالي الأصليّين وأعرافهم وحالة علاقاتهم مع الأوروبيّين**، لندن، 1845، جII، الملحقات.

Smyth (Robert), ***Aborigines of Victoria: With Notes Relating to the Habits of the Natives of Other Parts of Australia and Tasmania Compiled from Various Sources for the Government of Victoria***, Melbourne: John Ferres, Govt. Printer, 1878, I, p.LXXX sqq.

Curr (Edward), ***The Australian Race: Its Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia, and the Routes by which it spread itself over that Continent***, Melbourne: John Ferres, Govt. Printer, 1886-1887 1882, I, p.28 sqq.

Graebner (Fritz), «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien», *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. XXXVII, Berlin: A. Asher & Co.,1905, p.410, sqq.

Eyre (Edward John), ***Journals of Expeditions of Discovery Into Central Australia, And Overland from Adelaide to King George's Sound, In The Years 1840-1, Including An Account of the Manners and Customs of the Aborigines and the State of their Relations with Europeans***, London: T & W Boone, 1845, Vol. II, appendix.

(32) انظر: توبينار (بُولْ)، **الأهالي الأُستراليّون**، باريس، 1872؛ هلمز (ريتشارد)، «الإناسة»، **وقائع الجمعيّة الملكيّة لجنوب أُستراليا**، أديلاييد، 1896، مXVI.

Topinard (Paul), ***Les Indigènes australiens***, Paris: A. Hennuyer, 1872.

Helms (Richard), «Anthropology», *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Adelaide, 1896, Vol. XVI.

(33) نسلّم بالنتائج التي توصّل إليها كلّ من هُويت في خاتمة كتابه (**القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س) بخصُوص أنماط المسارّة، والسيّد توماس حول الفنون البحريّة («الزوارق =

وخاصّة في ما يتعلّق بالظّواهر الدّينيّة، التمييز بين عِدّة مراحل من التطوّر(34)،

والطوّافات الأُستراليّة»، م.م.س). ومع ذلك نحن مُضطرّون بالفعل للحِفاظ على بعض الشّكوك تجاه أعمال هذَيْن الكاتبين، رَغْم تميّزهما، بشأن مَراتب الزواج (هُوِيت، ن.م.س، ص150 وما يليها)؛ توماس (نورثكوت ويتريدج)، **قوانين الزواج عند الأستراليين**، جامعة كامبردج، لندن، 1906. أمّا الفرضيّة التي عبّر عنها فان غِنَّبْ حول نفس الموضوع والزّاعمة وجود أصلٍ مُزدوج لنظام النَّسَب، فهي بلا أساس. انظر: فان غِنب (أرنولد)، **أساطير أُستراليا وخُرافاتها: دراسات في النّياسة وعلم الاجتماع**، باريس، 1906، صXC. ورغم ذلك، فإنّ السيّد غريبنر يعتمدها كمُسَلّمة ودون كثير تفكير. انظر: غريبنر (فريتز)، «الطبقات الاجتماعيّة والظُّروف الثقافيّة في أُستراليا»، **مجلّة غلوبوس**، 1906، ص323، ص373، إلخ. وبالنّسبة لنا، فإنّه لا دليل إلّا على وجود هذه الأنواع وهذه التيّارات، لكنّ ما ننتظره من خلال وِلادة علم تقانة مُقارن وفقه لُغة مُقارن بخُصوص الأُستراليّين هو أكبر ممّا يُمكن أن نجنيه من الأعمال التي تطرح، بشكل مُفاجئ وبالجُملة، مسائل سوسيولوجية لا تزال غير مفهومة تماماً. ومع ذلك، يمكننا رصد بعض المُمارسات بخُصوص أنظمة الأُسرة في عمل السيد توماس بطريقة قويّة وشديدة الوُضوح.

Thomas (Northcote Whitridge), ***The Marriage Laws of Australians***, Cambridge University Press, 1906.

Van Gennep (Arnold), ***Mythes et légendes d'Australie: Etudes d'éthnographie et de sociologie***, Paris: Maisonneuve, 1906, p.xc.

Graebner (Fritz), «Kulturschichten und Sozialverhältnisse in Australien», *Globus*, 1906, I, pp.323, 373, etc.

(34) فريزر (سير جيمس جورج)، «بدايات الطَّوْطميّة والدِّين بين أهالي أُستراليا الأصليّين»، **المجلّة النصف شهرية للأسطورة والمؤسّسة والتقاليد والعادات**، عدد شهري جوان وجويلية 1905؛ سبنسر (بولدوين)، «الطَّوْطميّة في أُستراليا: خطاب رئاسي في قسم الإناسة والنياسة»، **مجلّة الجمعيّة الأستراليّة لتقدّم العلوم**، دونيدن، 1904، VIII، ص160 (بدائيّة شعب «أَرُونْتَا»)، وهذا يتعارض مع ما جاء عند: هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص150 وما بعدها؛ لانغ (أندرو)، **سرّ الطَّوْطم**، لندن، 1905، ص175؛ فان غِنّب، **أساطير أُستراليا وخُرافاتها**، م.م.س، صLXXX؛ وانظر: توماس (نورثكوت ويتريدج)، «مُلاحظات إضافيّة حول وجهات نظر السيّد هيل توت بشأن الطَّوْطميّة»، **الإنسان. عرض شهري لعلم الإناسة**، لندن، 1904، م.IV، ص82-85؛ وذلك على خُطى السيّد دوركهايم في مَقاله «حول الطَّوْطميّة»، **الحَوْليّات الاجتماعيّة**، مV (1902)، مVIII (1903-1904).

Frazer (James George), «The Beginnings of Totemism and Religion, among the Australian Aborigines», *Fortnightly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom*, London, July & September 1905. =

لينحصر النِّقاش حول الرُّتبة التي يجب إسنادها إلى مُختلف المُجتمعات. ولئن كان علينا نحن أيضاً مُعالجة هذه المسألة، إلّا أنّنا سنغضّ النَّظر عنها الآن، إذ يكفينا ألّا يكون هذا التنوّع محلّ شكّ، ويكفينا أن نُعطي الشعور بأنّ جميع المُجتمعات التي سندرسها ليست كلّها على نفس المستوى، وليست على نفس النَّمَط، وأنّها اختطّت لنفسها سُبلاً مُتغايرة. ذلك أنّه إذا ما استطعنا الوصول، من خلال هذه الاختلافات، إلى نوع من الطُّقوس الشَّفَهِيّة البِدائيّة، وإذا ما أمكننا إثبات كونيّة مُحتمَلة لهذه الكُتلة من المُجتمعات المُتنوعّة، فإنّنا سنكون عندها إزاء ظاهرة مُلازمة للمُجتمعات البِدائيّة. وفي ذات الوقت، فإنّ الاختلافات في الحجم والشكل والمُحتوى، وحتّى في المسحة الدّينيّة، التي قد يخضع لها هذا النَّمَط من الطُّقوس، لن تكون مُلاحظتها، مرّة أُخرى، أقلّ إثارة للاهتمام من ملاحظة النمط العامّ ذاته. إنّها تُفسَّر من خلال ارتباطها بظواهر اجتماعيّة محدّدة، ليتمّ استخدام ذاك التفسير في إنجاز التفسير العامّ.

ولْنُضِف إلى ذلك أنّ المجتمعات الأُستراليّة أَضْحت من أكثر المجتمعات المعروفة لدينا من بين تلك التي اتُّفق على تسميتها بِدائيّة. ولم يقتصر استخدام أحدث مُعطيات النّياسة الوصفيّة على آخر الحملات الاستكشافيّة التي قام بها السيّدان بولدوين سبنسر (Baldwin Spencer) وفرنسيس غيلّن (Francis Gillen)[35]،

Spencer (Baldwin), «Totemism in Australia: Presidential Address to Ethnology and Anthropology Section», *Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science*, Dunedin: 1904, VIII, p. 160 (primitivité des Aruntas).

Lang (Andrew), ***The Secret of the Totem***, London: Longmans Green & Co. 1905, p.175.

Thomas (Northcote Whitridge), «Further Remarks on M. Hill-Tout's Views on Totemism», *Man. a Monthly Record of Anthropological Science,* Vol. IV, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1904, pp.82-85.

Durkheim (Emile), «Sur le Totémisme», *Année sociologique,*Vol. V, Paris: Félix Alcan, 1902; Vol. VIII, 1905.

(35) سيكون هذان الكتابان من أهمّ مصادرنا: سبنسر (بولدوين) وغيلّن (فرنسيس جيمس)، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، لندن، 1899؛ **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، لندن، 1904. فقد كان من حظّ السيّدين سبنسر وغيلّن أن تمّ اعتبارهما «**مُسَارَيْن بشكل كامل**» من قِبَل شعب «أَرُونْتَا» (انظر: **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، صxi)، وهو ما =

وفر لهما إمكانيّة النّفاذ إلى عدد كبير من الاحتفالات والتقاليد والمُمارسات التي كانت ستظلّ، حتّى بالنّسبة لمُلاحظين أكثر منهما مَوهبة، طيّ الكِتمان. لكن مهما كان اعتبارنا الخاصّ لأعمالهما، فإنّنا لا نتعامل معها بثقة عَمْياء. وسيجد القارئ لاحقاً في هذا العمل مُناقشة لعدد من الوثائق التي اعتمداها. هذه هي الرُّوح التي ستقود مُناقشتنا. أوّلاً، يبدو واضحاً أنّ شعب «أَرُونْتَا» قد تضرّر وما زال يتضرّر من الحضارة الأوروبيّة أكثر ممّا يُريد السيّدان سبنسر وغيلن الإشارة إليه. انظر: سبنسر وغيلن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص12؛ وانظر: شولز (لويس)، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون: عاداتهم وتقاليدهم، مع مُلاحظات تمهيديّة حول ملامح التاريخ الفيزيائي والطبيعي للبلد»، **وقائع الجمعيّة الملكيّة لجنوب أستراليا**، أديلاييد، ، 1891، مXVI، القسم الثاني، ص218.

ومُنذ تأسيس محطّة «أليس سبرينغز» (المُرتبطة برحلة مُنتظمة في السنوات الأخيرة، انظر ماثيوز (روبرت هاملتون)، «ملاحظات حول لغات بعض القبائل في وسط أُستراليا»، **مجلّة الجمعّية الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، مXXXVIII، ص420)، فقدت الكثير من العادات أصالتها. هذا بخُصوص التأثيرات التي مسّت شعب «أَرُونْتَا» نفسه. أمّا في ما يتعلّق بالمُلاحظين، فينبغي التمييز بين معرفة السيّد غيلّن العميقة بالوقائع الخاصّة بشعب «أَرُونْتَا»، بوصفه حامي الأهالي في المنطقة لأكثر من عشرين عاماً، وبين معرفة الكاتبين اللذين يبدو أنّهما لم يكتسبا معرفة تفصيليّة حول القبائل الأُخرى، في نفس الظروف تقريباً لكليهما

وإذا ما كانت دراسة شعب «أَرُونْتَا» هذه بحقّ مُعمّقة، فإنّ ذلك لا يجب أن يُنسينا أنّها لم تمتدّ إلّا لسنوات قليلة فحسب (انظر الوثائق التي أمدّ بها السيّد غيلّن السيّد ستيرلنغ لتحرير القسم الرابع الخاصّ بالإناسة ضمن **تقرير أعمال بعثة هُورن العلميّة إلى أُستراليا الوسطى**، لندن، 1896). كما أنّ عُمقها لم يشمل جميع النِّقاط (انظر: **الحوليّة الاجتماعية**، مII، 1899، ص219-221)، إذ لم تتناول سوى ثلاثة عشر إِنْتِشْيُومَا من بين ما يقرب من مائة يجب أن تكون موجودة حسب المبادئ المُعتمدة عند مُؤلِّفَيْنا، ولولا السيّد شتريلو لما عرفنا أيّاً من صيغ الإِنْتِشْيُومَا. كما أنّها لم تشمل أيضاً سوى جماعات منطقة «أليس سبرينغز» وضواحيها. ومن هنا الاختلافات البارزة الملاحظة مُقارنة بوثائق المُبشّرين الألمان في بعثة هيرماتزبورغ (Herrmannsburg) على ضِفاف نهر فينكه. فدراسة السيّدين سبنسر وغيلّن لم تُجْر بما يتوجّب من صَرَامة، إذ يبدو أنّهما وَثِقا أكثر ممّا ينبغي بمخبرَيْهما العجوزَيْن الذكيّيْن (انظر: **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، صXIII؛ ماثيوز، «مُلاحظات حول لُغات بعض القبائل في وسط أُستراليا»، م.م.س، ص 420؛ وانظر: كلاتش (هيرمان)، «التقرير النهائي حول رحلتي إلى أُستراليا في السنوات 1904-1907»، **مجلّة النياسة**، مXXXIX، 1907)، ولو يسعيا إلى معرفة ما إذا سبق أن قام غيرهما بمثل ما قاما به، إذ لوجدا عَوْناً كبيراً في ما قدّمه المُبشّرون الألمان فيما يتعلّق بفقه اللُّغة على =

وجه الخُصوص. انظر: كيمبي (هيرمان)، «كتاب في قواعد ومُفردات اللُّغات التي يتحدّث بها أهالي مناطق ماكدونّل الأصليّون في جنوب أُستراليا»، **وقائع الجمعية الملكيّة لجنوب أُستراليا**، أديلاييد، 1891، مXIV، القسم I وما يليه؛ وانظر: بلانرت (ويلّي)، «بُحوث أُستراليّة»، الجُزء الأوّل قواعد لُغة الأراندا (حسب المبشّر ويتّنغل)، **مجلة النّياسة**، برلين، 1907، ص55 وما يليها؛ وانظر باسدو (هربرت)، «مُقارنة نحويّة بين لهجتي الأوريدجا والأروندتا في أُستراليا الوسطى»، **مجلّة النّياسة**، برلين، 1908، ص105. فالسيّدان سبنسر وغيلّن كِلاهما أسوأ من صاحبه في ما يخصّ اللُّغويّات: فهما يفتقدان نظام نَسْخ مُوحّد. وعلى سبيل المثال، فإنّ كلمة Atua (رَجُلٌ) كما يكتبها السيّد بلانرت كتابة صوتيّة، وهو لُغوي مُحترف، تغدو Ertwa عندهما، وهذا ما لا يُعطينا سوى صوت يُقارب النُّطق الإنكليزي بمُوجب قواعد النُّطق الإنكليزيّة. كما أنّهما لم يتولّيا جمع نُصوص بلغة شعب «أَرُونْتَا» أو تكوين مُعجم موثوق؛ في ظلّ جهلهما التامّ بلُغات القبائل المجاورة. بل إنّنا نتجرّأ على تأكيد أنّهما لم يتواصلا مُطلقاً مع إخوانهم من قبائل «أَرُونْتَا» إلّا بواسطة «الإنكليزيّة المُبسّطة» (Pidgin English)، وخاصّة مع القبائل الأُخرى، سواء قبيلة «أُورَابُونّا» (Urabunna) في الجنوب أو قبيلة «وَارّامُونْغا» (Warramunga) في الشمال على وجه الخُصوص، وسنُقدّم في ما يلي أدلّة على ما قدّمناه.

ومع ذلك، فإنّه ممّا يزيد أسفَنا أنّ الكاتبين لم يحرصا تَمَام الحرص على ذكر أسماء مُخبريهم، ومُلابسات مُلاحظاتهما الفرديّة، إلخ. لكنّ ذلك لا يمنع إشادتنا بما أضفياه من معانٍ رائعة على ما نقلاه إلينا من وقائع وحقائق مُثيرة للاهتمام. وتكفينا الأعمال القديمة والجديدة للمُبشّرين مثل كارل شتريلوف في كتابه **قبائل أرانتا ولُوريتْيا في أُستراليا الوسطى**، فرانكفورت، 1908، جI: أساطير الأرندا واللوريتجا (لوريتشا عند سبنسر وغيلّن)، وكيمبي، وشولتزه، لبناء وجهة نظر نقديّة بهذا الخصوص.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), ***The Native Tribes of Central Australia***, London: Macmillan & Co, 1899.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), ***The Northern Tribes of Central Australia***, London: Macmillan & Co, 1904.

Schulze (Louis), «The Aborigines of the Finke River: their Habits and Customs, with Introductory Notes on the Physical and Natural-History Features of the Country», *Transactions of the Royal Society of South Australia,* 1891, Vol. XIV, pt.II, p.218.

Mathews (Robert Hamilton), «Notes on the Languages of Some Tribes of Central Australia», *Journal of the Royal Society of New South Wales,* XXXVIII, Sydney: Thomas Richards, p.420.

Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia, = section IV: Anthropology, London: Dulau, 1896.

بل تعدّاها إلى آخر البُحوث التي باشرها السيّد والتر رُوتّ (Walter Roth)[36]؛ كما لم يقتصر نشر الوثائق على ما يقوم به المُبشّرون حاليّاً تحت رعاية واحد من أفضل المتاحف النّياسيّة[37]، بل تعدّاه إلى نشر وثائق هُويت الأقدم، تلك التي نُشرت مُنجّمة في البِداية قبل أن يُعاد نشرها لاحقاً بكثافة مع إضافات[38]، وهو ما

Klaatsch (Hermann), «Schlussbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904-1907», *Zeitschrift fur Ethnologie*, Vol. XXXIX, 1907, p.730

Kempe (Hermann), «A Grammar and Vocabulary of the Languages Spoken by the Aborigines of the MacDonnell Ranges South Australia», *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Adelaide: Royal Society of South Australia, 1891,Vol. XIV, pt.I, sq.

Planert (Willy), «Australische Forschungen», part 1: Aranda Grammatik (d'après le missionnaire Wettengel*), Zeitschrift für Ethnologie,* Berlin: Behrend & Co., 1907, p.55 sq.

Basedow (Herbert), «Vergleichende Grammatik der Aluridja und Arunndta Dialekte Zentral Australiens», ***Zeitschrift für Ethnologie***, Berlin: Behrend & Co., 1908, p.105 sq.

Strehlow (Carl), ***Die Aranda und Loritja Stämme in Zentralaustralien***, I. Mytho-loder Aranda und Loritja, Veröffentlichungen des Frankfurter Museums für Völkerkunde, Frankfurt: Moritz Freiherr von Leonhardi,1908.

(36) نشر السيّد رُوتّ (والتر إدموند):

دراسات نياسيّة حول الأهالي الأصليّين لوسط الشمال الغربي لكوينزلاند، برسباين، 1898.

ثمانية كُرّاسات من **النشرة النّياسيّة لشمال كوينزلاند**، برسباين، 1900-1907.

ومُلاحظاته أكثر جفافاً وأكثر إيجازاً من مُلاحظات السيّدين سبنسر وغيلن، ولكنّها أكثر تقطّعاً وتشتّتاً، وتقف التفسيرات المُبسّطة (باستثناء ما يخصّ المادّة التقانيّة أو النياسيّة بأكثر دقّة) حاجزاً أمام العديد من المُلاحظات. ونحن لا نعرف ما إذا كان السيّد رُوتّ قد قال للسيّد كلاتش (Klaatsch) فعلاً (انظر: كلاتش، «التقرير النهائي حول رحلتي إلى أُستراليا في السنوات 1904-1907»، م.م.س، ص739)، إنّه لم يَلْحظ قطّ وجود طَواطّم في كوينزلاند (للمقارنة، راجع نُصوص السيّد رُوتّ التي سنُشير إليها لاحقاً بشأن نداء الحيوانات من قِبَل أسميائهم)؛ وعلى أيّة حال، فإنّ مثل هذه الفكرة تُفسد مُلاحظاته: فالطَّوْطميّة هي في الواقع إحدى العادات التي يجب أن تبقى سرّية والتي ينبغي البحث عنها كي نعثُر عليها

Roth (Walter Edmund), ***Ethnological Studies among the Central North western Queensland Aborigines***, Brisbane: Government Printer, 1898.

(37) انظر: شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُوريتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س.

(38) هُويت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س. وبخُصوص الأعمال السابقة التي =

لا يذكرها السيّد هُويت بتاتاً، انظر بيبليوغرافيا **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا.** والسيّد هُويت لم يكتسب معرفة شخصيّة وعميقة إلّا بقبيلة «كُورْنَايْ» Kurnai في منطقة جيبسلاند؛ وقد تمّت الإشارة إلى مُلاحظاته من قبل السيّد فيسون (Fison) (المُقيم آنذاك في جُزر فيجي مع السفر أحياناً إلى أُستراليا)، وبشكل غير مُباشر من قبل مورغان الذي يشير هُويت وفيسون إلى تصنيفاته للقَرَابة حسب المجموعات، وأهديا إليه كتابهما الأول، **قبيلتا كَامِيلَارُويْ وكُورْنَايْ: تحليل البنية الاجتماعية للأهالي الأصليّين**، لندن، ملبورن، 1875). ولكنّها مُلاحظات تعود إلى عشرين عاماً بعد الاحتلال الأُوروبي للبلاد (الشمال الشرقي لفيكتوريا)، وظلّت طويلاً غير مُستكملة. وعلى سبيل المثال، فقد كان على السيّد هُويت حين تفطّن لوجود المسارّة أن يطلب تكرار الاحتفالات (انظر: «حفل الجِيرَائِيلْ عند قبيلة كُورْنَايْ»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، مXV، لندن، 1885، ص455). وقُل نفس الشيء حول القتال المُعدّ سلفاً، انظر: هُويت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أستراليا**، م.م.س، ص344-345. ومن ناحية أُخرى، فإنّها إذا كانت تمّت فعلاً بدقّة، فإنّ بعض النّقاط، ومنها ما يتعلّق بالأساطير على سبيل المثال، قد أُهملت بفعل الأمر الواقع، نظراً لغياب الشُّيوخ حافظي التقاليد، انظر: هُويت وفيسون، **قبيلتا كَامِيلَارُويْ وكُورْنَايْ**، م.م.س، ص252؛ هُويت، «حول رجال الطبّ الأُستراليّين، أو المُعالِجين والعرّافين عند بعض القبائل الأُستراليّة»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، مXV، لندن، 1886، ص413. وأخيراً، فإنّها لم تتمّ بدقّة لغويّة عالية بسبب استخدام السيّد هُويت اللُّغة الإنكليزيّة المُستخدمة من قِبل الأهالي المحلّيين (انظر: هُويت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أستراليا**، م.م.س، ص672)، وكان يستملي ويُترجم بالمناسبة، بشيء من الاهتمام وشيء من الحَصَافة اللُّغويّة، العبارات والألفاظ التي تهمّه، انظر على سبيل المثال **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أستراليا**، م.م.س، ص630، وانظره أيضاً بخصوص «كُورِنْغَالْ» (Kuringal) و«يُووِينْ» (Yuin) في الصفحتين 533-534.

أمّا القبيلة الأُخرى التي يعرفها السيّد هُوِّيت بصفة أقلّ، فهي قبيلة «دْيَارِي» التي كان أحد أوّل الأُوروبيّين الذين استكشفوها (انظر: هُويت، «ذكريات شخصيّة من أُستراليا الوسطى وبعثة بيرك ويلز»، م.م.س، ص31 وما بعدها بخُصوص قبائل «دْيَارِي» و«يَانْطْرُو وَانْطَا» (Yantruwanta) و «يَاوْرُوركَا» (Yaurorka)، حيث زارها عدّ مرّات، لكن عُموماً من أجل استكمال أو التحقّق فحَسْب من المُلاحظات القديمة لغاسون أو المُلاحظات المُستجدّة لأحد المبشّرين، وهو السيّد سيبرت (Siebert).

أمّا بالنّسبة للقبائل الأُخرى جنوب شرق أُستراليا، فقد كان للسيّد هُويت اتّصال بها أكثر أو أقلّ مباشرة: إنّها تلك التي يجمعها تحت اسم «يُووِينْ» Yuin (في جبال الشمال الشرقي لفيكتوريا والجنوب الشرقي لساحل نوفال غال الجنوبي)، ولم يتعرّف عليها إلّا بعد أن مسختها الحضارة الأوروبيّة (بل وقام أيضاً بتحفيزها كي تقوم باحتفالات مسارّة (انظر:

جعلها، من بعض النواحي، ذات قيمة كبيرة. كما أنّ بعض أجزاء من الكُتب القديمة لكلّ من جيمس وُودز (James Woods)[39]، وجورج غراي (George Grey)[40]، وإدوارد آير (Eduard Eyre)[41] تُضاهي أفضل الأعمال الحاليّة. هذا زِيادة على أنّنا بدأنا بفضل جُهود اللُّغويّين السابقين كما الجُدد[42]، في

هُويت، «احتفالات المسارّة الأُسترالية»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، مXIII، لندن، 1883، ص410)، ولم يكن له معها سوى علاقات مُتراوحة في حميميّتها، وعن طريق بعض الأهالي غير المُتكافئين في الخِبرة، (وهكذا لم يأخذ السيّد هُويت، بخُصوص احتفالات المسارّة، كلّ ما كان يمكن أن يتعلّمه من بيراك Berak، وهو شيخ من الأهالي الأصليّين استجوبه السيّد ماثيوز حينها، انظر ذلك لاحقاً).

وبخُصوص جميع القبائل الأُخرى، باستثناء تلك القريبة من ماريبوروه (Maryborough)، فقد استخدم هُويت معلومات المُستوطنين ممّن كان له علاقة بالقبائل المجاورة.

Howitt (Alfred William) & Fison (Lorimer), ***The Kamilaroi and Kurnai, an Analysis of Aboriginal Social Structure***, Londres, Melbourne, 1875.

Howitt (Alfred William «The Jeraeïl Ceremony of the Kurnai Tribe», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XV, 1885, p.455.

Howitt (Alfred William), «On Australian Medicine Men, or Doctors and Wizards of some Australian Tribes», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XVI, 1886, p.413.

Howitt (Alfred William), «Some Australian Ceremonies of Initiation», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XIII, 1883, p.410.

(39) هُويت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س.

(40) غراي (جورج)، **يوميّات حملتَي استكشاف داخل أُستراليا الغربيّة خلال السنوات 1937-1938-1939**، مجلّدان، لندن، 1841.

Grey (George), ***Journal of Two Expeditions of Discovery into the Interior of Western Australia During the Years 1937, 1938 & 1939***, 2 Vol., Londres: T. & W. Boone, 1841.

(41) آير، **يوميّات بعثات استكشافيّة في أُستراليا الوسطى**. م.م.س (قبيلة أديلاييد حسب مُورْهَاوِس Moorhouse، قبائل مُورَاي السفلى حسب مُلاحظاتي الشخصيّة بعد حوالى ثلاث سنوات وبعد جهود كبيرة).

(42) أهمّ الأعمال التي تستحقّ الذكر هي أعمال:

تيشلمانّ (كرستيان غوتليب) وشورمانّ (كلامور ڤيلهلم)، **معجم لغة القبائل المجاورة لبورت لينكولن**، لندن، 1834.

ثريلكد (لانسلو إدوارد)، **مدخل إلى بنية اللُّغة المحكيّة عند الأهالي الأصليّين لقبيلة أَوَابَاكَال في بورت ماكواري**، سيدني، 1850؛ **معجم إنكليزي أواباكالي**، نفس =

المرجع السابق، وقد أُعيدَ طبعه مع أعمال أُخرى لنفس المُؤلّف ولكُتّاب آخرين: غونتر (جيمس)، «قواعد ومُفردات لهجة الأهالي الأصليّين المسمّاة وِيرَادْهُورِي (وِيرَايْجُورِي)»؛ ليفينغستون (هيو)، «مُختصر قواعد ومُفردات اللّهجة التي تتحدّث بها شعوب مِينْيُوغ»، في: فريزر، **اللّغة الأُسترالية المحكيّة عند الأواباكال.** م.م.س، وإعادة الطبع هذه ليست كاملة ولا مثاليّة.

ريدلي (وليم)، **الكَامِيلَارُويْ ولغات أُستراليّة أُخرى**، سيدني، 1875.

الأب هاي، «القواعد الأساسيّة للّغة نغِيرِيكُودِي»، **النشريّة الإناسيّة لشمال كوينزلاند**، العدد 6، بريسباين، 1903.

الأب غال، «قواعد لُغتي كُوكُو-وَارًّا وكُوكُو- يِمِيدِير»، **النشريّة الإناسيّة لشمال كوينزلاند**، العدد 7، بريسباين.

وأخيراً، لدينا وثائق المُبشرّين الألمان الأخيرة، وهي مجموعة كبيرة من نُصوص قبائل «أَرُونْتَا» و«لُورِيتْجَا» (Loritja)، مُترجمة كلمة كلمة (بخصوص قواعد اللغة والمعاجم، انظر أعلاه). وسنكون حَذِرين في استخدام الأعمال اللّغويّة لروبرت هاملتون ماثيوز، وأقلّ ما يُقال فيها أنّها مُشوّشة، ولمعاجم سميث (**أهالي فيكتوريا الأصليّون.** م.م.س، جII، ص1 وما يليها، ص310) وكُورّ.

Teichelmann (Christian Gottlieb) & Schürmann (Clamor Wilhelm), ***Vocabulary of the Tribes Neighboring Port Lincoln***, London, 1834.

Threlkeld (Lancelot Edward), ***A Key to the Structure of the Aboriginal Language: being an Analysis of the Particles used as Affixes, to form the Various Modifications of the Verbs: Shewing the Essential Powers, abstract Roots, and other Peculiarities of the Language Spoken by the Aborigines in the Vicinity of Hunter River, Lake Macquarie, etc., New South Wales: together with Comparisons of Polynesian and Other Dialects***, Sydney: Kemp & Fairfax, 1850.

Günther (James), «Script Grammar and Vocabulary of the Aboriginal Dialect called Wiradhuri (Wiraijuri)», Appendice à Fraser & Threlkeld, in: ***An Australian Language as Spoken by the Awabakal***, John Fraser (ed), Charles Potter, Government Printer, Sydney, 1892.

Livingstone (Hugh), «A Short Grammar and Vocabulary of the Dialect Spoken by the Minyug Peoples», Appendice à Fraser & Threlkeld (Lancelot Edward).

Ridley (William), ***Kamilaroi and other Australian Languages***, 2e edit., Sydney: Government Printer, 1875.

Rev. Hey, «An Elementary Grammar of the Ngerrikudi Language», *North Queensland Ethnography Bulletin,* n 6, Brisbane: Government Printer, 1903.

Rev. Gale, «A Grammar of the Koko-warra and Koko-yimidir Languages», *North Queensland ethnography Bulletin,* n°7, Brisbane: Government Printer, 1904.

اكتساب فكرة دقيقة إلى حدّ ما حول بِنية اللّهجات الأُستراليّة، وطُرُق التفكير التي تستتبعها، وقُدراتها التعبيريّة. وأخيراً، فإنّنا نتوفر على عدد كبير نسبيّاً من نُصوص الأساطير والصِّيَغ المُترجَمة سطراً بسطرٍ (انظر الفصول III، IV، V) بما يجعل عملنا هذا حول الصَّلاة البِدائيّة لا يخلو من قِيمة، إلى حين ترسُّخ فقه اللَهجات الأُستراليّة علماً قائماً.

ولا يعني هذا أنّ جميع الوقائع معروفة لدينا، وأنّ جميع ما نعرفه منها جيّد، إذ علينا توقّع بعض المُفاجآت. فنحن ما زلنا نتذكّر المُفاجأة التي أحدثها ظُهور الكتاب الأوّل لسبنسر وغيلّن، والافتتان بقبائل «أَرُونْتَا» الذي لم يستفقْ منه بعض العُلماء بعدُ إلى أيّامنا. بل يجب علينا أيضاً توقّع أن تُخلخل بعض الاكتشافات الجديدة بعضاً من أفكارنا، ما دُمنا لا نعرف من بين المُجتمعات الأُستراليّة المائتين والخمسين التي أوردها إدوارد كورّ في تعداده - وقد شمل بعض المُجتمعات التي اضمحلّت حاليّاً، لكنّه أغفل قبائل عديدة ما تزال غير معروفة-، سوى ثلاثين مُجتمعاً فحَسْب، وبدرجات مُتفاوتة من المعرفة التخمينيّة. ومع ذلك، وبِمَا أنّ الوثائق الأصليّة التي تُمكنّا من الاطّلاع على مُعظمها تتناول مُجتمعات مُنتشرة في كافّة أرجاء القارّة الأُستراليّة ولها نُظُم اجتماعيّة ودينيّة شتّى، فإنّ الاكتشافات المُمكنة مُستقبلاً لا يُمكنها، حسب تقديرنا، إنتاج وقائع مُتضاربة تماماً مع تلك التي سنقُوم بدراستها. ومن ناحية أُخرى، فإنّ البراهين التي سنُقدّمها، مهما تنوّعت واختلفت قوّة إثباتها، مُستقاة من مصادر مُتنوّعة ويُصحّح بعضها بعضاً إلى درجة يُضحي معها النّقد، في اعتقادنا، سهلاً ميسوراً.

ولكن قبل المُرور إلى وَصْف الأشكال البِدائيّة للصّلاة في أُستراليا، ومن ثمّ شرحها، فإنّه علينا أن نفترض، بشكل عامّ، أن نُواجَه باعتراض مبدئي، وهو اعتراض وإن كنّا لا نرى له أيّ أهميّة، إلّا أنّ البعض قد يُموّه به علينا بالقول: بأيّ حقّ تنتقي من بين وقائع الصَّلاة ما تريد؟ وبأيّ حقّ تستنتج من الصَّلاة في الديانات الأُستراليّة أُصول الصَّلاة عامّة؟

من المُؤكّد أنّ الطريقة الوحيدة منهجيّاً لإثبات أنّ الصَّلاة الأُستراليّة هي عيّنة من النَّمَط الأصلي للصَّلاة، هي إظهار أنّ هذا النوع من الصِّيَغ هو الأصل الذي انبثقت عنه جميع الأشكال الأُخرى للصَّلاة. ومن الواضح أنّ مثل هذه

البَرْهنة لا يُمكن القيام بها من خلال عمل واحد وحيد. لكن في غِياب هذا الدليل الذي سيكون وحده حاسماً، فإنّ لدينا أسباباً قويّة تسمح لنا بأن نعتبر الوقائع التي ستناولها هي بشكل مُؤقّت، وقائع بِدائيّة. ذلك أنّنا نلحظ أوّلاً، وُجودها في المُجتمعات الأكثر إيغالاً في البِدائيّة، وهذا ما يجعل احتمال أن تكون الوقائع الدينيّة في تلك المُجتمعات تحمل نفس الطابع البِدائي الذي يطبع الوقائع الاجتماعيّة الأُخرى، احتمالاً كبيراً. وثانياً، سنرى أنّ الصَّلاة الأُستراليّة مُرتبطة كأشدّ ما يكون الارتباط بالنظام الطَّوْطمي الأُسترالي، أي بأقدم نظام ديني تمكّن عِلْمَا التاريخ والنّياسة الوصفيّة (الإثنوغرافيا) من الكشف عنه حتّى الآن. وأخيراً، وعلى وجه الخُصوص، سوف نبرهن على أنّ اختلافها الكبير عمّا نسمّيه عادة بهذا الاسم، لا يمنع تضمّنها جميع العناصر الأساسيّة الموجودة في الطّقوس الأكثر تعقيداً والأشدّ نقاءً، والتي تخصّها الأديان المثاليّة باسم الصَّلاة. وبكلّ تأكيد، فإنّ الطَّقْس الشَفَهِيّ الأُسترالي، من خلال بساطته وفي ذات الوقت من خلال فَجَاجته، من شأنه أن يُعيدنا إلى المراحل المُبكّرة من التطوّر الديني. بل وقد يصعب علينا تصوّر كيف يُمكن أن يُوجد فيها طَقْس على هذا القدر من البساطة يُمكّن من اكتشاف المستقبل جميعه وهو بعدُ بذرة. وبهذا، فإنّ انبثاق المستقبل منها سيكون على أقلّ تقدير، استنتاجاً متيناً

وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أنّ النتائج التي قد نتوصّل إليها لا يُمكن إلّا أن تكون وقتيّة. فاستنتاجات العِلْم تتّصف دائماً بهذه السِّمة ولا بُدّ للعالِم أن يكون دائماً مُستعدّاً لمُراجعتها. فإذا اكتُشِف شكلٌ أبسط للصّلاة، أو ثَبَت أنّ الصَّلاة، في ظلّ ظُروف مُعيّنة، إنّما وُلدت منذ البِداية في شكل أكثر تعقيداً، فسيكون من الضّروري النظر في الوقائع التي يمكن أن تنشأ بناءً على هذا أو ذاك من الإثباتات. أمّا الآن، فيكفينا ألّا يكون التحليل قد توصَّل بعدُ إلى شيء أكثر بساطة من الطَّقْس الشَّفَهِيّ الأُسترالي، بل توصّل عكس ذلك إلى أنّ جميع أشكال أرقى الصلوات التي نعرفها، هي دون لَبْسٍ نِتاجُ تطوّر تاريخي طويل نسبيّاً.

الفصل الثاني

هل تُوجد صلاة في أُستراليا؟

I - تَضارب النّظريّات في هذا الشأن[*]

جواباً على هذا السّؤال، نجد أنفسنا أمام نظريّتين مُتضادّتين. فوَفْقاً للبعض، فإنّ الصَّلاة في أُستراليا ليست موجودة فحَسْب، بل هي تتّخذ أيضاً شكل تضرّع، أي شكل نِداء مُوجّه إلى إله قويّ ومُستقلّ، كما هُو الحال في الديانات الأكثر تقدُّماً[1] ووَفْقاً للبعض الآخر، فإنّ الأُستراليّين على العكس من ذلك، لم يعرفوا أيّ شيء يُمكن أن يُطلَق عليه اسم صلاة[2] فلنتفحّص الوثائق التي يستند إليها كلا الزَّعمَيْن.

---

[*] عُنوان الفقرة من وضع المُترجم، فقد ترك مُوسّ فراغاً أمام رقم الفقرة.

(1) انظر: كراولي (إرنست)، **شجرة الحياة**. م.م.س، ص80. ويبدو أنّ الأب ڤيلهلم شميدت ينحو نفس الاتّجاه في مقالاته حول «أصل فكرة اللّه»، **مجلّة أنتروبوس**، الأعداد 1- 4، باريس، 1908، لأنّه يقبل بلا نِقاش ما تُورده السيّدة لانغلو باركر من وثائق سنناقشها في ما يلي. انظر: مُقدّمة أندرو لانغ لكتاب الآنسة باركر **قبيلة أُوَاهلَايِي**. م.م.س، ص20؛ وانظر كتابه: لانغ (أندرو)، **السِّحْر والدين**، لندن ونيويورك وبومباي، 1901، ص36 وما يليها.

Schmidt (Wilhelm), «L'origine de l'Idée de Dieu», *Anthropos,* 1908, n°1-4.

Lang (Andrew), ***Magic and Religion***, London, New York & Bombay: Longmans, Green, & Co., 1901, p.36, sqq.

(2) فريزر، «بدايات الطَّوْطميّة والدين بين أهالي أُستراليا الأصليّين»، م.م.س؛ «مُلاحظات حول الطَّوْطميّة»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، لندن، 1899، ص280؛ **الغُصن الذهبي**، م.م.س، ص363، الهامش رقم 1 (انظر المقاطع المذكورة في:

تبدو بعض المعلومات التي استند إليها من اعتقد أنّه وجد في أُستراليا صلوات، بالمعنى الأُوروبّي للكلمة، فاقدة لكُلّ قيمة إلى درجة أنّها لا تستحقّ التوقّف عندها[3] كما أنّ بعضها الآخر وإن كان أكثر وُثوقاً، إلّا أنّه خالٍ من كلّ أدلّة[4]، ما يجعله مُجرَّد أقوال مُرسَلة غير مدعومة بنُصوص. أمّا بعضها الآخر

الحوليّات الاجتماعيّة، مV، باريس، 1902، ص212)؛ «بعض احتفالات قبائل أُستراليا الوسطى»، **الجمعيّة الأُستراليّة لتقدّم العلوم**، م VII، 1901، ص313-322. وقد خفّف السيّد فريزر هذه التأكيدات مُؤخّراً، وتفطّن إلى وجود ملامح لما يُسمّيه صلاة، أي التضرّع الاستغفاري، وللقربان في الدّيانات الأُستراليّة، انظر «بِدايات الطَّوْطميّة والدِّين بين أهالي أُستراليا الأصليّين»، م.م.س، ص162 وما يليها، ص168. أمّا السيّد سبنسر («الطَّوْطميّة في أُستراليا»، م.م.س، ص376 وما بعدها) والسيّد غيلّن («السِّحْر عند أهالي وسط أُستراليا الأصليّين»، **الجمعيّة الأُستراليّة لتقدّم العلوم**، مVII، ملبورن، 1901، ص162 وما يليها)، فقد بقيا متمسّكَيْن بموقفهما.

ونسجّل للتّاريخ وجهات نظر توبينار (Topinard) المشكوك فيها، انظر: توبينار (بُولْ) **الهمج الأُستراليّون**، 1887، ص21، أو السلبيّة، انظر: ريكلو (إيلي)، **البدائيّون**، باريس، 1885، ص231.

Frazer (James George), «Remarks on Totemism», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XXVIII, 1899, p.280.

Frazer (James George), «Some Ceremonies of the Central Australian Tribes», *Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science,* Melbourne, Vol. VII, 1901, pp.313-322.

Gillen (Francis James), «Magic amongst the Natives of Central Australia», *Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science*, Melbourne, 1904, Vol. VIII, 162, sqq.

Topinard (Paul), ***Les sauvages australiens***, Paris, 1887, p.21.

Reclus (Elie), ***Les primitifs***, Paris: Chamerot, 1885, p.231.

(3) على سبيل المثال، تلك التي أدلى بها الزِّنجي «آندي» (Andy)، وهو مُحتال، حول جميع قبائل نيو ساوث ويلز، انظر ما يقوله مانينغ (Manning) في: فريزر (جيمس جورج) «أهالي نيو ساوث ويلز الأصليّون»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، مXXVI، سيدني، 1892، ص160-161.

Frazer (James George), «The Aborigines of New South Wales», *Journal of the Royal Society of New South Wales,* Vol. XXVI, Sydney: Thomas Richards, 1892, p.160-161.

(4) على سبيل المثال، معلومات مانينغ حول قبيلة «كَامِيلَارُويْ» في شرق أُستراليا، و«ثُورُوُول» (Thuruwul) حول منطقة بورت ماكواري، انظر: نفس المصدر السابق، =

الذي يبدو أكثر دقّة ويتضمّن بِدايات إثبات، فهو لا يعدو في الواقع كونه نِتاج خَلْط بسيط، ومُحصّلة أخطاء في استخدام المُصطلحات. فبخصوص القبائل المُحدّدة مواضعها بشكل دقيق، نجد الكُتّاب مثلاً يستخدمون مُصطلحات التضرّع والتوسّل والدُّعاء في مقام لا يسمح في أقصى الحالات سوى بالحديث عن طَقْس شَفَهِيّ شديد البساطة. فحين يُخبرنا جُونْ أُوكْسلِي (John Oxley)[5] بأنّ قبيلة «سِيدْنِي» (Sydney)[6] تُصلّي، فهو لا يقول شيئاً واضحاً؛ وحين يُحدّثنا هِيغْنَيْ (Heagney) عن التضرّع إلى الأرواح الخفيّة بهدف السِّحْر، وعن الدُّعاء من أجل استنزال المطر، فهو يرتكب أخطاء لُغويّة فاحشة؛ وحين يُحدّثنا وِلْيَمْ بيتشِي (William Peechey)[7] عن التكفير عن الذنوب وعن التضرّع خلال ما يُطلِق

ص161، وهي مُتعارضة مع ما يُورده ثريلكلد (مصدر مذكور لاحقاً) وويندهام حول قبيلة «كَامِيلَارُويْ» في غرب أُستراليا حول الصَّلوات المُوجّهة إلى الإله «بَايَامْ»، انظر: ويندهام (وليم)، «أهالي أستراليا الأصليّون»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، مXXIII، سيدني، 1889، ص36-37، وهي وثيقة قد يكون مصدرها آندي. راجع: فريزر، «أهالي نيو ساوث ويلز الأصليّون»، م.م.س، ص166؛ وكذلك ريكسون (Wrixon) حول قبيلة «مَلْبُورْن» أثناء مناقشة موضوع «أهالي أُستراليا الأصليّون»، في: **مُداولات المعهد الملكي للاستعمار**، مXXII، لندن، 1890، ص47؛ ولعلّ أفضل شهادة من هذا النوع هي شهادة داوسن (روبرت)، **الحالة الراهنة لأهالي أُستراليا الأصليّين في الشمال الغربي لفكتوريا**، ملبورن، 1822، ص210.

Wyndham (William), «The Aborigines of Australia», *Journal of the Royal Society of New South Wales,* Vol. XXIII, Sydney: Thomas Richards, 1889 p.36 et 37.

Wrixon (Henry), «The Aborigines of Australia», *Proceedings of the Royal Colonial Institute,* Vol. XXII, London, 1890, p.47.

Dawson (Robert), ***The Present State of Australian Aborigines in North West Victoria***, Melbourne, 1822, p.210.

(5) أوكسلي (جون)، **يوميّات حملتين إلى دواخل نيو ساوث ويلز**، لندن، 1820، ص162.

Oxley (John), ***Journal of two Expeditions into the Interior of New South Wales***, London: John Murray, 1820, p.162.

(6) قبيلة وادي بَرْكُو Barcoo (عشيرة بَرْكُونجِي Barkunji على الأرجح)، في: كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي**. م.م.س، جII، ص377.

(7) بيتشي (وليم)، «مُعجم لغة قبيلة كُورْنُو في أُستراليا»، (من قبائل وِيرَايْجُورِي Wiraijuri)، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، مI، لندن، 1870، ص143، مادّة: كُوُولَا- بُوُورْ (*coola-boor*)= الإله.

عليه هو نفسه «الكُورُوبُورِّي»، أي الرَّقصات المصحوبة بالغِناء «**من أجل المطر**»، فهو يتعسّف في التفسير، إذ لا نجد أيّ تبرير لاستخدام أيّ من هذه المُصطلحات.

ولعلّ ما نشرته السيّدة لانغلو (Langloh Parker) بخصوص قبيلة «أُوَاهْلَايِي» (Euahlayi)[8] يأتي في مرتبة مُتقدّمة عمّا أشرنا إليه. فهي تتحدّث عن احتفال جنائزي تمّ خلاله تلاوة نوع من الصَّلاة الموجَّهة إلى «بَايّامْ» (Baiame)، الإله الخالق العظيم عند جميع قبائل البراري الأُستراليّة[9] فتلك القبائل تستودع الإله رُوحَ الميّت، وتتوسّل إليه بأن يتكرّم بقَبول المُتوفى المُؤمن بشرائعه والمُخلص له على الأرض، في مَثْواه السماوي، في «البُولِّيمَاهْ» (Bullimah) «**أرض الجَمال**»[10]؛ وإنقاذه من الجحيم، من «إِيلْيَانْبَاهْ وُونْدَاهْ» (Eleanbah

Peechey (William), «Vocabulary of the Cornu Tribe of Australia»(groupe Wiraijuri), *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co. Vol.I, 1870, p.143. s. *v. coola-boor,* dieu.

(8) هي قبيلة «يُووَالَايِي» (Yualeai) حسب بعض الكُتّاب الآخرين، فالأب باروان (Barwan) يُشير إلى أنّها في منطقة ويلز الجديدة الجنوبيّة (New South Wales) وأنّ لها نفس تنظيم ولغة قبيلة «كَامِيلَارُويْ».

(9) باركر (كاتي لانغلو)، **قصص الأُساطير الأسترالية: فلكلور قبيلة نُونْغَاهْبُورَهْ كما يروُونه لأطفالهم**، لندن وملبورن وملفيل، 1897، صX؛ **المزيد من قصص الأساطير الأُسترالية**، **لندن**، 1899، ص96. ولسنا مُتأكّدين أنّ السيّدة باركر قد شهدت بنفسها هذا الاحتفال، ذلك أنّها تقول في آخر كُتبها (**قبيلة أُوَاهْلَايِي: دراسة في حياة أهالي أُستراليا الأصليّين**)، لندن، 1905، ص89) أنّ النّاس أكّدوا لها أنّ هذا الطَّقْس يُمارس «**في ظُروف أُخرى**»

Parker (Katie Langloh), ***Australian Legendary Tales: Folklore of the Noongahburrahs as Told to the Piccaninnies***, London: D. Nutt; Melbourne, Melville: Mullen & Slade, 1897, p.x,

Parker (Katie Langloh), ***More Australian Legendary Tales***, London: D. Nutt, 1899, p.96.

Parker (Katie Langloh), ***The Euahlayi Tribe; a Study of Aboriginal Life in Australia***, London, A. Constable & Co. 1905, p.89.

(10) باركر، **قصص الأساطير الأُسترالية**. م.م.س، ص91. ومن معاني «البُولِّيمَاهْ» أيضاً، البلّور، أي البلّورة السحريّة التي تُشكّل كتفَي الإله «بَايّامْ»، كما هو في ذات الوقت المادّة السماويّة خارقة الجمال. انظر باركر، **قصص الأساطير الأُسترالية**...، م.م.س، ص91.

(wundah)[11] إنّه الدُّعاء الذي يتوجّه به «الوِيرِّينُونْ» (Wirreenun) كبير السَّحَرَة وهو واقِف يتقدّم الحُضور، ووُجوه الجميع نحو الشرق، ورُؤوسهم مُنكّسة[12]



أحد شيوخ قبيلة «أرونتا»

ورَغْم ما يتمتّع به تأكيد السيّدة باركر من بريق، إلّا أنّه يبدو لنا موضع شكّ كبير. أوّلاً، لأنّ طبيعة الصِّيغة المستخدَمة ذاتها تنمّ عن أصل مسيحي، أو عن اقتراض غير مباشر على الأقلّ من مُفردات الكتاب المقدّس، إن لم يكن لمُفردات بروتستانتيّة:

(11) تعني «وُونْدَاهْ» في هذه اللُّغات «الروح الخبيثة». انظر المُفردة في مُعجم غونتر (لغة وِيرَابْجُورِي) عند: ثريلكلد، **مدخل إلى بنية اللغة المحكية عند الأهالي الأصليين لقبيلة أوَابَاكَال**. م.م.س. أمّا لفظ «إيلْيَانْبَاهْ»، فهو غير واضح؛ ولكنّنا قريبون جدّاً من مفهوم الجحيم. انظر باركر، **قبيلة أُوَاهلاَيِي**. م.م.س، ص78، حيث تُشير المُؤلّفة إلى أنّ «إيلْيَانْبَاهْ» هي: النار العظيمة، والحركة الخالدة.

(12) باركر، **قبيلة أُوَاهلاَيِي**. . .، م.م.س، ص8.

«**فلتسْمَعْ صوتنا يا بَايَامْ**»[13] ثمّ إنّ لدينا أسباباً كثيرة لافتراض أنّ القبيلة المُتحدَّث عنها كانت على الأقلّ في حالة تقبّل جعلتها تميل إلى مثل هذه المُحاكاة. لقد كانت تعيش عمليّة انحلال مُذْ كانت السيّدة باركر في سنّ الشباب[14]؛ وكانت تتضمّن العديد من العناصر الأجنبيّة[15] التي قد يكون تعرّضت، في أدنى الحالات على الأقلّ، إلى بعض التنصير؛ وبما أنّ السيّدة باركر تَرَعْرعت إن جاز التعبير وعاشت بينهم، ولم تفكّر إلّا لاحقاً في تسجيل مُلاحظاتها ونَشْرها دون الإشارة إلى تاريخها، فإنّ ذلك من شأنه أن يقودنا إلى الاعتقاد بأنّ هذا الوصف مخصوص بعُرف مُستحدَث، وأنّه ناتج عن تأثير البِيض بشكل مباشر أو غير مباشر. إنّه لا مَنْدوحة لنا في هذا الخُصوص من التفكير في العُرف الأُوروبي القاضي بأن يقف أقارب الميّت في شكل دائرة وهم منكّسو الرؤوس أثناء مواراته الثرى. أضف إلى ذلك[16]، أنّ هذه الواقعة المَعْزولة من شأنها أن تبدو أكثر من مُستبعدة حين نتأكّد أنّ الصّلاة **من أجل** الميّت (وليس للميّت) هي من بين جميع أشكال الطُّقوس الشَفَهِيّة أكثرها نقاءً، وأكثرها نُدرة، وأكثرها جِدَّة. بل إنّها لم تظهر بكلّ يقين إلّا في المسيحيّة، بل وفي مسيحيّة بعيدة بالفعل كُلّ البُعْد عن أصولها

(13) انظر: س. هـ. ريتشاردز، «القلب الباكي» في: مُفردات لغة وِيرَايْجُورِي (وِيرَا-دْضُروِي)، **مجلّة الإناسة الأُسترالية (علم الإنسان)**، مVI، 1903، ص320؛ وانظر: توكفيلد (فرنسيس) في: كاري (جون)، ’مفردات لغة قبائل غيلونغ وكولاك، تمّ جمعها في عام 1840‘، **مجلّة الجمعيّة الأُسترالية لتقدّم العلوم**، مVII، سيدني، 1898، ص863-864؛ وجميع هذا مأخوذ بالتّأكيد من كتاب الصّلاة المُشتركة الأنغليكاني.

Richards (C. H.), «Vocabulaire Wiraijuri (Wiraa-dthooree)», *Australian Anthropological Journal (Science of Man)*, 1903, Vol. VI, p.320.

Tuckfield (Francis), in: Cary (John), «Vocabularies of the Geelong and Colac Tribes, Collected in 1840 », *Journal of Australian Association for the Advancement of Science,* Vol. VII, Sydney: 1898.

(14) انظر باركر، **قبيلة أُوَاهْلاَيِي**. م.م.س، ص76، وجود عدّة مهجّنين من زيجات مُختلطة بين الأهالي والأُوروبيّين، صرامة الشيوخ الـ «وِيرِّينُونْ» (wirreenun) تجاه الانحلال الأخلاقي.

(15) مقدّمة كتاب: باركر، **قصص الأساطير الأُسترالية**. م.م.س، صIII.

(16) نحن لا نُنكر على الإطلاق أنّ هذه العادة، بفعل التأثير الأُوروبي، لم تَنْغرس بسهولة: فبعض الأفكار الخاصّة بهذه القبائل، جعلت ذلك مُمكناً؛ وعلى وجه الخُصوص منها العلاقة بين مكانة المسارّ وحالة الروح بعد الموت (انظر أدناه: الكتاب II، الفصل V).

الخاصّة[17]؛ ولذلك فمن المُستبعد أن يكون الأُستراليّون عبروا بقَفْزة واحدة، ودون مُساعدة خارجيّة، جميع المراحل التي تفصلهم عن مثل هذه الأشكال المُعقَّدة والراقية من الصَّلاة. وعلاوة على ذلك، فلا دليل مُطلقاً على أنّ هذه المُمارسة قد لُوحظ وُجودها باستمرار سواء قبل مُلاحظات السيّدة باركر أو بعدها، ونحن نعتقد أنّ لدينا الدليل على أنّ قبيلة «أُوَاهْلَايِي» طيلة إقامة الباحثة بين ظهرانيها لم تكفّ عن تغيير طُقوسها الجنائزيّة. وبالفعل، فإنّ الكاتبة لا تُشير في حديثها عن جنازة الزعيم «إيرين» (Eerin) إلى طَقْس مُهمّ كانت ذكرته في قصّة جنازة العجوز «بيموني» (Beemunny)، وهي امرأة لا تقتضي الأعراف إكرامها عند الدفن أكثر من الرجل. إنّنا نتحدّث في هذا الخُصوص عن طَقْس، هُو بالتأكيد أُسترالي، وهو طَقْس الغناء الجنائزي أمام القَبْر، حيث تُذكر جميع أسماء الفقيد وطَواطمه الرئيسيّة والفرعيّة[18] اللهمّ إلّا إذا سلّمنا بأنّ الأعمال الطَّقْسية المقامة للرّجال، وهذا ما يبدو أنّ السيّدة باركر قصدته، تختلف كلّ الاختلاف عن الأعمال الطَّقْسية المُخصّصة للنّساء[19]، حيث لا تُذكَر الطَّواطم في الأُولى ولا يُناشَد «بَايّامْ» في الثانية. وهذا ما يبدو لنا بعيد الاحتمال، لأنّه ينبغي للطَّقْسين أن يكونا على الأقلّ مُستخدمَيْن في جنائز الرجال، إلّا إذا كانت حدثت، ومنذ آمادٍ مُوغلة في القِدم، التواءات كبيرة في عِبادة الموتى.

أمّا الحقيقة الثانية التي تُؤكّدها السيّدة باركر بشأن الصَّلاة المُوجهّة إلى «بَايّامْ»، فهي ليست أقلّ وُضوحاً من الأُولى، رغم أنّ السيّدة لم تكن في الواقع شاهدة عِيان عليها لأنّها تتعلّق بمسارّة، والحال أنّها لم تشهد مُطلقاً أيّ «**بُورَاهْ**»

(17) انظر: ريناخ (سالومون)، «أصل الصَّلاة على الموتى»، في: **طُقوس وأساطير وأديان**، باريس، 1905، ص316.

Reinach (Salomon), «L'origine des prières pour les morts », in: ***Cultes, mythes et religions***, Paris: Ernest Leroux, 1905, p.316.

وقد تكون هذه الطُّقوس في المسيحيّة المصريّة أو الأناضوليّة مُنحدرة من مصادر صُوفيّة، ولكن من المُستحيل القول بأنّها قديمة أو جديدة.

(18) باركر، **قبيلة أُوَاهلَايِي**. م.م.س، ص85، إلّا إذا كان هذا نفسه «غُوهْنَاي» (Goohnai) دَفْن الشيخ إِيرِينْ (Eerin) (باركر، **المزيد من قصص الأساطير الأُسترالية**، م.م.س)، ولا يتعدّى الأمر الخَلْط بين الأمرين ما أدّى إلى أخطاء جسيمة في التدوين.

(19) باركر، **قبيلة أُوَاهلَايِي**. . .، م.م.س، ص89.

(Boorah)[20] وهاكُم جليّة الأمر. أثناء المسارّة الثانية[21]، وبعد أن يُسمح للشابّ بالتملّي في تصاوير الإلٰه العظيم «بَايّامْ» وزوجته «بيرّاغْنُولُو» (Birragnooloo) المحفورة على جُذوع الأشجار، وتلك المصنوعة من طين الأرض أو المرسومة على العُشب[22]، وبعد سماعه نشيد «بَايّامْ» المُقدّس[23]، يحضر الشابّ أخيراً، كما تقول السيّدة باركر، الصّلاة التي يتوجّه بها أكبر السَّحَرَة «الوُرْميَانْ» (Würmiennes) الحاضرين إلى «بَايّامْ»[24] وفيها، «**يطلب**» السّاحر من «بَايّامْ» أن «**يجعل السُّود يعيشون طويلاً على الأرض، لأنّهم طالما كانوا أوفياء لشرائعه، كما يدلّ عليه التقيّد بالـبُورَاهْ**». «**ويُكرّر السّاحر العجوز هذه العبارات مرّات في موقفه ذاك بصوت مُتهدّج، ووجهه إلى الشرق، حيث يُوَارَى الموتى**». إلّا أنّه من حقّنا التساؤل ما إذا كان تأويل هذه الأقوال لرجل من الأهالي قد تعرّض لبعض التعسّف من قِبَل المؤلّفة، أو أنّها لم تخلط شهادة الرجل ذاتها ببعض الميل نحو المجاملة. فلهجة الصّيغة بلا أدنى شكّ توراتيّة[25] وقد لا يعدو الأمر هنا مجرّد طَقْس مُشترك شائع في هذه المنطقة من أُستراليا، دون أن يكون صلاةً من النوع الذي أشارت إليه السيّدة باركر. ففي جميع تلك القبائل التي تعيش في وسط

---

(20) تُنطق في الإنكليزيّة Bura وتُكتب عادة bora. والسيّدة باركر لا تتحدّث عن احتفالات المسارّة إلّا من خلال أحاديث الأهالي، إضافة إلى أنّ تلك الطُّقوس كانت قد أضحت عند تجميع المُؤلّفة موادّ بحثها نسياً منسيّاً.

(21) باركر، **قبيلة أُوَاهْلاَيِي**. م.م.س، ص79–80.
وانظر المُناقشات التي دارت حول هذا النصّ بين السيّد روبير ماريتّ، «الصَّلاة الأُستراليّة»، **الإنسان. عَرْض شهري لعلم الإناسة**، م II، لندن، 1907، الورقة رقم 2؛ وجواب السيّد أندرو لانغ، نفس المصدر، الورقة رقم 12؛ وجواب السيّد ماريت، نفس المصدر، الورقة رقم 72
Marett (Robert Ranulph), «Australian Prayer», *Man. a Monthly Record of Anthropological Science,* Vol. II, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, note n 2, p.190 & réponse de M. Andrew Lang, ibid., note 12; réponse de M. Marett, ibid., note n *72.*

(22) نفسه، ص79.

(23) نفسه، ص80، وانظر حول هذا الأمر في ما يلي: الكتاب II، الفصل V

(24) نفسه، ص79.

(25) مرّة أُخرى نحن لا نُنكر أنّه وُجدت في الدّيانات الأُستراليّة عناصر جعلت هذا الاقتراض ممكناً. وسنعرض لاحقاً بعض الأمثلة على ذلك، ذلك أنّه من المُؤكّد وجود اعتقاد بأنّ الآلهة تفرض، في بعض الحالات، التقيّد بالـ«بُورَاهْ» (انظر: الكتاب II، الفصل VI، الطابع الديني).

منطقة الغال (ويلز) الجنوبيّة، يقوم الشيوخ بنوع من الاستعراض الفني، لا يشمل اللّوحات والمنحوتات والرسوم فحَسْب، بل وأذكاراً تتحدّث عن وجود الإلٰه العظيم، «بَايّامْ» أو غيره، في السماء[26] بل ويُوجد أيضاً عدد من احتفالات العُبور التي نرى فيها شيخاً، أو حتّى شُيوخاً، غالباً ما يكون مدفوناً في التراب وكأنّه على وشك أن يُولد من جديد[27]، يدخل في علاقة شفهيّة مع الإلٰه الأكبر، ويقوم وهو في قبره إن وُجد قبر، بالإجابة عمّا يُلقى عليه من أسئلة، كما لو كان رُوحاً تتحدّث إلى كائن رُوحانيّ آخر. وإذا ما كُنّا في جميع هذه الحالات بحقٍّ إزاء صلوات بالمعنى العامّ التي قرّرناه، فإنّنا بعيدون كلّ البُعْد عن تلك الصِّيغة الوسيطة بين الصَّلاة الربّانيّة، وصدى الوصايا العشر الذي تضعه السيّدة باركر على لسان السَّحَرَة الشّيوخ. أضف إلى ذلك أنّ الطَّقْس إذا ما كان له حقّاً وُجود، فهو لا يُمكن إلّا أن يكون مُستحدَثاً، لأنّه لم يجد حتّى الآن مكانه في الأُسطورة التي تُروى في مكان آخر حول «البُورَاهْ» الأُولى التي أنشأها «بَايّامْ» نفسه[28]: إنّها الأُسطورة المُؤسسة لجميع الأعمال الدينيّة، وهي لا تُشير أبداً إلى طلب «بَايّامْ» من البشر أن يُصلّوا له حين يخدمون شرائعه.

بل إنّا نعتقد، علاوة على ذلك، أنّ جميع هذه المُلاحظات التي أَدْلت بها السيّدة باركر، تعتريها بعض الشّكوك، وأنّها قد تكون مَغْلوطة نتيجة فكرة مُسبَقة. ذلك أنّ كاتبتنا تنطلق من فرضيّة أنّه لا يُمكن أن يُوجد شعب أو دين، دون صلاة[29] ونحن نستشعر خَطَر مثل هذا المبدأ البحثي الذي دفع السيّدة باركر إلى إبراز بعض مَلامح عمل طَقْسي قد يكون قديماً نسبيّاً.

---

(26) انظر بعض الوقائع في: هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص523، ص528، ص543، وانظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل V

(27) نُشير في هذا الخُصوص إلى الطُّقوس التي سنقوم بجمعها لاحقاً تحت اسم «يِيبَايْ-مَالْيَانْ» (Yibai-malian) ضمن الكتاب، الفصل V، I، والمتعلّقة في آنٍ بالعِبادة الطَّوْطميّة للمُسارّة، وإسناد الاسم، وعِبادة الآلهة الكبرى للمسارّة.

(28) باركر، **المزيد من قصص الأساطير الأُستراليّة**، م.م.س، ص94 وما بعدها.

(29) باركر، **قبيلة أُوَاهْلاَيِي**. م.م.س، ص80. ونجد في ص79 الدليل على أنّ السيّدة باركر تحدّثت عن الصَّلاة مع مُخبريها من الأهالي، لأنّهم أجابوا على ذلك كما أجاب الهندي الأحمر على سؤال أوغليثورب (Oglethorpe)، بأنّ صلواتهم اليوميّة تبدو في أعينهم إهانة لـ «بَايّامْ». لقد اصطنعوا بالتّأكيد الإجابات التي اعتقدوا أنّها تطلبها منهم. =

أمّا الأُطروحة المُخالفة، فتضمّ بين أنصارها عُلماء النّياسة الوصفيّة الأكثر رُسوخاً. ومن بينهم كورّ[30] صاحب المعرفة الوثيقة بعَدَد كبير نسبيّاً من القبائل المنتشرة بين كوينزلاند (Queensland) ومُورَاي (Murray) السفلى، والسيّد هُويت الذي لا يَقلّ عنه تشدّداً في إنكار وجود صلاة عند الأُستراليّين[31] أمّا السيّدان سبنسر وغيلّن، فيُعمّمان في الجُملة أُطروحة كورّ على جميع قبائل الوسط الأُسترالي؛ بل وينفيان العُثور حتّى على الأفكار الضروريّة لتشكّل الصَّلاة[32]، ويُؤكّدان الطابع السِّحْري لجميع الشعائر الشَفَهِيّة كما الطُّقوس العمليّة عند قبائل «أَرُونْتَا» وجملة القبائل المُتاخمة لها[33]

وحول هؤلاء الشُّهود الذين اهتمّوا بعَدَد كبير من المُجتمعات الأُستراليّة، يتحلّق عدد آخر من الباحثين لا يقلّون عنهم حدّة في المواقف، وإن كانوا أقلّ تدقيقاً. ومنهم ادْوَارِدْ ستِيفِنس (Edouard Stephens) بخُصوص قبيلة «أديلاييد» (Adélaide)[34]، وريتشَارْد سِيمُونْ (Richard Semon) في حديثه عن قبائل كوينزلاند الجنوبيّة[35]، والسيّدة كرِيسْتِينَا سمِيثْ (Christina Smyth) في وصفها

توضيح من المُترجم: يقصد مُوسّ الجنرال الإنكليزي جيمس إدوارد أوغليثورب (1696-1785م) مُؤسّس مُستعمرة جورجيا في أمريكا (1733م) لتكون ملاذاً للمساجين الإنكليز.

(30) كُورّ (إدوارد)، العِرْق الأُسترالي...، م.م.س، ج1، ص44-45: **«فعدم مُلاحظة شيء يشبه في طبيعته العِبادة أو الصلاة أو التضحية، فهذا مؤكّد»**.

(31) **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص503.

(32) **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، 491: **«لا تُوجد أبداً فكرة التضرّع لأيّ سلف أَلْشِيرِينْغَا»** [بالإنكليزيّة في الأصل- المترجم]. والغريب أنّ السيّد شتريلوف الذي يؤكّد وجود آلهة (ألتجيرا Altjira) عند شعب «أَرُونْتَا»، هو نفسه من ينفي وجود صلاة عندهم (حسب فهمه للصّلاة)، انظر توماس (نورثكوت ويتريدج)، «الأفكار الدينيّة عند الأَرُونْتَا»، **مجلّة الفلكلور**، م XVI، لندن، 1905، ص430.

(33) انظر المصدر السابق.

(34) ستيفنس (إدوارد)، «أهالي جنوب أُستراليا الأصليّون»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، م XXXIII، سيدني، 1889، ص482.

Stephens (Edouard), «The Aborigines of South Australia», *Journal of the Royal Society of New South Wales*, Vol. XXXIII, Sydney: Thomas Richards, 1889, p.482.

(35) في منطقتي هربرت Herbert وبورنيت ريفتز Burnett Rivets (مجموعة دُورَا Dora، =

شعب «البُوَانْدِيكْ» (Boandik) في الجنوب الغربي لڤيكتوريا (Victoria)[36]، وجون فريدريك مانّ (John Frederick Mann)، رواية عن أحد المُستوطنين المسمّى ت. بيتري (T. Petrie)[37] الذي كان قد أقام فترة طويلة في قبيلة خليج موريتون (Moreton Bay)[38] وأخيراً، لدينا بشأن قبائل جنوب غرب أُستراليا شهادة قيّمة في نفي وجود صلاة عند الأُستراليّين، وهي لأسقف كاثوليكي قام بتأسيس بعثة نُورْسِي الجديدة (la Nouvelle Norcie)، وهو رَغْم اعتقاده أنّ

جماعة كُومْبِينِينغِرِّي Kumbiningerri، إلخ). انظر: ماثيوز (روبرت هاملتون)، «احتفال التُّوَارَا عند قبيلة دِيبِّلْ في كوينزلاند»، **مجلّة الأنّاس الأميركي**، مII، العدد الأوّل 1، نيويورك، 1900، ص210؛ «لغة الثُّورْغَا»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة الجغرافيّة في كوينزلاند**، مXIII، بريسبان، 1899، ص200؛ وانظر أيضاً سيمون (ريتشارد)، **في الأجمة الأُستراليّة وعلى ساحل بحر المرجان**، لندن، 1891، ص230 (وهو ينكر وجود أيّ دين).

Matthews (Robert Hamilton), «The Toara Ceremony of the Dippil Tribe of Queensland», *American Anthropologist*, Vol. II, n°1, New York: G. P. Putnam's Sons, p.210.

Matthews (Robert Hamilton), «The Thoorga Language», *Journal of the Royal Geographical Society of Queensland*, Vol. XIII, Brisbane, 1899, p.200;

Semon (Richard), ***In the Australian Bush and on the Coast of the Coral Sea***, London: Macmillan & Co., 1891, p.230.

(36) بخُصوص التبشير، تُشير السيّدة سميث إلى أنّها والمُبشّرين لم يجدوا أيّ نظام عِبادة من أجل تحطيمه. انظر: سميث (كريستينا)، **أهالي قبيلة بُوَانْدِيكْ في جنوب أُستراليا. رسم لعاداتهم وأعرافهم وأساطيرهم ولغتهم**، أديلاييد، 1879، ص33.

Smyth (Christina), ***The Booandik Tribe of South Australian Aborigines. A Sketch of their Habits, Customs, Legends, and Language***, Adelaïde: E. Spiller, 1879, p. 33.

(37) مانّ (جون فريدريك)، «مُلاحظات حول أهالي أُستراليا الأصليّين» في: **عدد خاصّ من وقائع الجمعيّة الجغرافيّة في أُستراليا**، سيدني، 1865، ص76-77

Mann (John Frederick), «Notes on the Aborigines of Australia», in: *Special Volume of Proceedings of the Geographical Society of Australia*, Sydney: Mitchell Library, 1865, pp.76-77.

(38) سالفادو (روزيندو)، **أبحاث تاريخيّة في أُستراليا الغربيّة**، ترجمه من الإيطاليّة الأب فالسيماني، باريس، 1845، ص259.

Salvado (Rosendo), ***Mémoires historiques de l'Australie Occidentale***, traduit de l'italien par l'abbé Falcimagne, Paris: Alphonse Pringuet, 1845, p.259.

«مُوطَاغُونْ» (Motagon) هُو الإله الخالق والطيّب، وأنّ فكرة هذا الإله تستجيب لفكرة الوحي البِدائي[39]، إلّا أنّه يُؤكّد أنّ ذاك الإله لم يكن البتّة محلّ تبجيل يخصّه بصَلاة أو بقُرْبَان.

على أنّنا نعثر على عَرَضٍ أكثر خُطورة من هذا الإنكار لوجود صَلاة عند الأُستراليّين، وهو يبدو نتيجة أبحاث دقيقة على الأرجح، ويتمثّل في أنّنا لا نجد في الألسُن الأُستراليّة التي تتوفر منها مُفردات ومُصطلحات ونُصوص، كتَرجمات الكتاب المقدّس على سبيل المثال، شيئاً يُذكّرنا بكلمة صلاة[40] وحتّى حين تُوجد حاجة مُلحّة لذلك، في الدّعاية الدّينيّة مثلاً، فإنّه لا مَنْدوحة إمّا من إدخال كلمات جديدة، أو نَحْتها، أو تحوير معنى بعضها الآخر. ولا يقتصر هذا الأمر فحَسْب على إفهام الطُّقوس المسيحيّة للأُستراليّين، بل يَطال أيضاً تدوين العهد القديم نفسه. ففي الأناجيل وفي سفر التكوين التي ترجمها المُتميّز لانسلو ثريلكلد (Lancelot Threlkeld) إلى لغة «الأواباكال» (Awabakal)، تمّت الاستعاضة عن لفظَيْ «صلّى» و«صلاة» بصيغة مُركّبة من الجذر اللُّغوي «وِيَا» (Wya) الذي يعني مُجرّد الكلام[41] أمّا في مُعجم صمويل غاسون (Samuel Gason) للهجة قبيلة

---

(39) ص345، رغم إشارته ص200 إلى أنّ الكُورُوبُورّي يُشكّل قُدّاساً. انظر: جَلَارُو Jalaru = رقص، ص345.

(40) انظر المعاجم المذكورة مثل تَيْشلمانّ (كريستيان غوتليب) وشورمانّ (كلامور ڤيلهلم)، في: ڤيلهمي (تشارلز)، **مجلّة البعثة الإنجيليّة لبعثة الدراسات والتربيّة الدينيّة البروتستانتيّة**، م55، بازل، 1870، ص31 وما يليها

Teichelmann (Christian Gottlieb) & Schürmann (Clamor Wilhelm) in : Wilhelmi (Charles), ***Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelisch, Religionskunde***, Vol. LV, Basel : Basileia Verlag, 1870, p.31. sqq.

(41) ثريلكلد (لانسلوت إدوارد)، «معجم إنجيل القدّيس لُوقَا»، في: فريزر(جون)، **اللُّغة الأُستراليّة المحكيّة عند الأواباكال، شعب أوابا في بحيرة ماكواري (قرب نيوكاسل، نيو ساوث ويلز): تقرير حول لغتهم وتقاليدهم وعاداتهم**، سيدني، 1892، لفظ «وِيِلّي-إِيلَا» Wiyelli-ela، ص 129؛ وانظر الآيتين 19-20: لفظ «وِيِلّكَانّي» Wiyellikanne= قَوْلِي، أقوالي، ن.م.س، الفصل الثاني، الآية 34، ص34؛ ن.م.س، الفصل الثالث، الآية 21: «وِيِلّي-إِيلَا» Wiyelli-ela = يُصلّي؛ ن.م.س، الفصل الرابع، الآية 19، لكي يعلن؛ ن.م.س، الفصل التاسع، الآية 29، «وِيِيلّي-إِيلَا» Wiyelli-ela = صلاة (يَسُوع)؛ ن.م.س، الآيتان 22، 40، «وِيِلّا» Wiyella= صلّى؛ ن.م.س، الآيات 41، 42، 43، 45، = «وِيِلّا» Wiyella =

«دْيَارِي» (Dieri)، فإنّ الكلمة الوحيدة التي تقترب من لفظ الصَّلاة لا تعني سوى التعويذ[42] ويُظهر المَسْرد الصغير الذي ألّفه حامي الأهالي[*] وليم توماس (William Thomas) بلهجة أهالي فيكتوريا (Victoria)[43] أنّ الأُوروبيّين قاموا بمجرّد إدخال كلمة «ثَانْرك» (Thanrk) إلى لسان البُونُورُونغ (Bunurong) ولسان الوُورُنْجِرّي (Wurnjerri)، إلخ، من أجل التعبير عن «حَمْد» الإله، وابتدعوا للدّلالة على النَّذْر، بطريقة لا نعلم عنها شيئاً، لفظاً جديداً هو «بَارْدُوغُرَّابُونْ» (Pardogurrabun).

ولكن هذا النفي الواضح والصمت المُقلق للّسان ذاته، لا يكفيان لإثبات عدم وجود أيّ صلاة. ويجب علينا بالفعل أخذ الأفكار المُسبقة للأُوروبيّين من عُلماء نياسة وصفيّة ومُبشّرين، وحتّى فُقهاء اللُّغة، بعين الاعتبار. فالفُروق في هذا الموضع تُفهم من خلال التباسات اعتباطيّة في مواضع أُخرى. فرغم أنّ الصَّلاة في نظر العِبْريّ لم تَعُدُ القول المَهيب ووسيلة اتّصال بالإله الذي لا يُمكن التواصل معه خارج الصِّيَغ الضروريّة لذلك، فإنّ نُصوص التوراة تجد صداها في آذان مُبشِّر بروتستانتي أو كاثوليكي كما لو أنّها تعبير عن تدفّقات الروح. فلا هذا الإنكار، ولا ذاك الصمت، كافيان لإثبات عدم وُجود أيّ صلاة.

ولَعَمْري أنّ حقيقة عدم عُثور مُختلف هؤلاء المُلاحظين على أيّ آثار، يُمكن أن تُعزى إلى أسباب أُخرى. فمن الواضح أنّهم ينطلقون من نفس الفرضيّة

تكلّم؛ وانظر قسم النّحو في ذات الكتاب، ص10 حول معنى لفظ «وِيَا» Wiya = آمين، «إيوِيلّي-كُو» Ewiyelli-ko = صلّى؛ وانظر قسم «مفتاح لغة الأواكابال»، ص112، تحت بند Wiya، المفردة Wiyelli-kane = مُتكلّم، مُنادٍ.

Threlkeld (Lancelot Edward), «Lexicon to the Gospel According to Saint Luke», reprinted in: ***An Australian Language as Spoken by the Awabakal, the People of Awaba of Lake Macquarie (Near Newcastle, New South Wales) Being an Account of their Language, Traditions and Customs***, John Fraser (ed), Sydney: Charles Potter, Government Printer, 1892.

(42) كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي**. م.م.س، ج II، ص92.

[*] حامي الأهالي: مُمثّل التاج البريطاني في أُستراليا، وهو منصب تابع للحكومة البريطانيّة مثيل المُقيم العامّ الفرنسي في المستعمرات الفرنسيّة [المترجم].

(43) هي لغات أعالي نهر يَارًّا (Yarra)، انظر: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**، م.م.س، ج2، ص128، وانظر أيضاً الهامش في ص132.

التي ينطلق منها مُؤيِّدو الأُطروحة المُقابلة. فجميعهم يعتبر الصَّلاةَ المسيحيّةَ، أي الصَّلاة المُتصوَّرة على الأقلّ كوسيلة اتّصال روحي بين المُؤمن وربّه، النَّموذجَ المِثالي نفسه للصَّلاة. وقد كانوا، تحت تأثير هذا الحُكم المُسبَق عاجزين عن رُؤية ما هُو مُشترك بين الصَّلاة بهذا المعنى، وبين ذاك النوع من الكلمات التي يُوجّهها الأُسترالي إلى القوى المُقدَّسة التي يَأْلَفُهَا. وهذا هُو أيضاً السبب الذي جعل السيّدين سبنسر وغيلّن يرفضان أن يَرَيَا في نظام الطُّقوس والمُعتقدات الطَّوْطميّة ديناً بأتمّ معنى الكلمة. ومن هُنا، كان استنتاجُهما السّلبي مُفتقراً في هذه الحالة لما تتميّز به شهادتُهما عادة من متانة. لذا، فإنّ الكشف عن الصَّلاة في أُستراليا، يقتضي إرجاعها إلى عناصرها الأساسيّة، وتعلُّم ألّا نرى جميع الأشياء من خلال الأفكار الدّينيّة المسيحيّة.

أمّا ما يُفترض من فَقْر في المُعجم، فهو لا يُثبت شيئاً. فما نريد التعبير عنه بواسطة اللّغة، هو فكرة الصَّلاة كما نُدركها، ولَعَمْري إنّ رفضها من قِبَل الأهالي لهو أمر طبيعي ما دامت فكرة غريبة عنهم. لقد كانت الكلمة غائبة غياب الموضوع، وكان يستحيل على من كان مُشبَعاً بأفكار لاهوتيّة، بسيطة كانت أم راقية، على غِرار مُؤلّفي هذه الأعمال اللُّغويّة، عُبور الهُوّة الفاصلة بين الفكرة التي يحملونها بشأن اللُّغة المناسبة لمخاطبة اللَّه، وبين ذاك النوع من الكلمات التي يتوجّه بها الأُسترالي إلى طَواطمه وأرواحه. وإذا ما كانت اللغة عاجزة عن التعبير عن الفكرة التي يُريد التبشير المسيحي غرسها وترسيخها، فما ذاك إلّا لأنّ تلك الألسن وتلك الدّيانات لم تصل إلى مرحلة نُضْجٍ تُخوِّلُها تقبّل هذا النوع من الصَّلاة التي يُراد أن يُفرَض عليها؛ ولكن هذا لا يعني مُطلقاً عدم وجود نُظُمٍ أُخرى للصّلاة قَيْد الاستخدام.

فما هي نُظُم الصَّلاة تلك؟ هذا ما سنقوم بتوضيحه.

II - بدايات الصَّلاة

ما نجده - وفي هذا السِّياق لا مَنْدوحة من الأَخْذ بالنظريّة السلبيّة لا يُمكن أن يكون في أيّ مُستوى من مُستوياته، صَلَوات عِبادة وتذلّل وفيض عقلي. ولكن ذلك لا ينفي وجود صلوات من نوع آخر، أو من أنواع أُخرى.

فنحن نجد عِدّة طُقوس شفهيّة في نسيج العِبادات الأُستراليّة تستحقّ هذا الاسم إذا ما اعتمدنا التعريف العامّ الفَضْفاض الذي سبق لنا اقتراحه أعلاه. وهذا ما سيسمح لنا لاحقاً برُؤية كيف تكتسي الشعائر الشَّفهيّة طابع الصَّلاة ووظائفها دون أن تكتسي اللّبوس الأخلاقي والقِيمة النفسيّة والمضمون الدّلالي للخطاب الدّيني الذي تعوّدنا على خصّه بهذا الاسم.

بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك، إذ يُمكن للمرء أن يرى، انطلاقاً من الدّيانات الأُستراليّة، علاوة عن كُتلة الأشكال الأوليّة المُعقّدَة والمُلتبسة، ملامح أو بدايات أو مُحاولات خِطاب، أكثر اكتمالاً. فقد بدأت المُؤسّسة التي هي بصدد العيش فعليّاً في التلَجْلُج وفق إيقاعات لن تَنِي عن فرض إيقاعها لاحقاً على جميع الأعمال الطَّقْسية الشَّفَهِيّة. وبالطّبع، فإنّ جميع هذه الاستخدامات غير مُتمايزة إلّا بفُويْرِقات دقيقة داخل النَّمَط العامّ للطُّقوس الشَّفهيّة الذي سنبنيه لاحقاً. ولكن مثيل ظُهور نُطفة الدّم على البَيْضة التي تُمثّل النّواة التي يتولّد عنها الفرخ، فإنّ مُحاولات صَلَوات، بالمعنى الأُوروبّي للكلمة، بصَدَد الظهور بألوان مُتفاضلة في أماكن شتّى من أُستراليا، وهي ما سيسمح لنا بفهم كيف تَوَلَّد هذا الصِّنف الذي اعتقد المُراقبون والعُلماء إمكان اختزال النّوع فيه، لَتَضَعُنا على المسار الذي ينبغي لنا أن نبحث من خلاله عن قوانين تطوّر. كما أنّها ستُعطينا أيضاً الشُّعور بأنّه إذا ما كانت تُوجد مسافة هائلة بين مُمارسات الأُستراليّين الشَّفهيّة وبين تلك الموجودة في الدّيانات القديمة، فإنّه تُوجد وسَبَق أن وُجدت، صِلات منطقيّة تربط بين مجموعتَي الطُّقوس هاتَيْن. ذلك أنّ حدوث وقائع مُماثلة لتلك التي سنقوم بوَصْفها، كانت تكون مُستحيلة لو لم تكن لبقيّة الشعائر الشَّفهيّة عند بدائيّينا، بشكل من الأشكال، السِّمات الجنينيّة للصّلاة، ولكانت تقلّصت إلى مُجرّد تعاويذ.

ولسوف نُولي في وقت لاحق أهميّة أكبر لطُقوس الاستمطار ونُقدّرها حقّ قَدْرها. ولكن يُمكننا مُنذ الآن اجتزاء بعض الوثائق من الدّراسة المُتعلّقة بها. فنحن نتفهّم بالفعل أن تكون بعض الطُّقوس من هذا النّوع في نظر المراقبين، حتّى ولو كانوا وثيقي الارتباط بالأهالي، قد أحدثت فيهم نفس الأثر الذي يخصّ الصَّلوات الأُوروبيّة. فهي تُعبّر بشكل واضح، سواء تعلّق الأمر بصَدْح المطر (منعها عن طريق السِّحْر) أو استنزالها، عن رغبة وحاجة واستغاثة معنويّة

ومادّية، لجماعة بأكملها. وما كلماتها سوى رِداء لما يتأجّج في دواخل الناس من رغبة وتمنٍّ. وبما أنّ ماء المطر جَرَت العادة بتصوّره مخزوناً في مكان ما، في موقع يُستخرج منه، فإنّ الصِّيَغ تبدو مُوجّهة إلى قُوّةٍ شخصيّةٍ يُلتمس منها الحضور أو الغَوْث الخفيّ. ولا شكّ أنّه من المُهمّ تعيين الحدّ الذي وقفت عنده هذه الطُّقوس ولم تتجاوزه في أُستراليا[44].

يخبرنا دَانْيَالْ بُونس (Daniel Bunce)[45] بأنّه لدى وُصوله الى مُضارب إحدى القبائل أثناء هُبوب عاصفة[46]، «**بدأت مجموعة من الرجال المُسنّين يُصلّون كي تهدأ العاصفة؛ وكانت صَلاتهم عبارة عن نشيد حزين ومُتّصل. وقد استمرّوا في هذا العمل لوقت طويل**»، ولكن حين تبيّن لهم أنّ إلٰههم، في ذاك الوقت، أصمّ أذنيه عن نداءاتهم، طَفقوا يصرخون: "**مَارْمِينْغَاثَا بُولاَّرْتُو بُورْكْوَادِّينْغ، قَنْثُونُورَا؟**» (Marmingatha bullarto porkwadding, quanthunura?) بمعنى: «**مَارْمِينْغَاثَا مُمْتَعِضٌ جِدّاً، لِمَاذَا؟**»[47] ورَغْم دقّة العبارات، فنحن لا نرى هنا سوى صلاة من نوع مُختلف تماماً عمّا كان يُفكّر فيه بُونس. فمن الواضح أنّنا

---

(44) في الواقع وبشكل عام، لا يُوجد سوى عدد قليل منها تمّ تصنيفه بوضوح من قِبل النيّاسين ضمن الطُّقوس السِّحْريّة، ولكن لا جدوى من مُعارضة أخطاء البعض بأخطاء الآخرين. انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل I، الطُّقوس السِّحْريّة. والتعسّفُ بَيِّنٌ بخُصوص تصنيف عدد من هذه الطُّقوس. انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل II. ولكن من المُحتمل جدّاً أن يكون هذا التصنيف نتيجة تقليد قديم بالفعل في الإناسة اكتسب قوّته من الاستبيانات، وخاصّة تلك التي أجرتها الجمعيّة الجُغرافيّة في لندن ومعهد الإناسة بها، وحتّى تلك التي قام بها السيّد فريزر.

(45) بُونس (دانيال)، **ذكريات جنوب آسيويّة لثلاثة وعشرين عاماً من التّطواف في تسمانيا وأُستراليا: تتضمّن رحلات مع الدكتور ليكهارد في أُستراليا الشماليّة أو الاستوائيّة**، ملبورن، 1857، ص73 (مذكور عند: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**. م.م.س، ج1، ص127-128. وبُونس ملاحظ مُتميّز ويعرف اللغة جيّداً.

Bunce (Daniel), ***Australasiatic Reminiscences of Twenty Three-Years' Wanderings in Tasmania and the Australia: Including travels with Dr. Leichhardt in North or Tropical Australia***, Melbourne: J.T. Hendy, 1857, p.73.

(46) قبيلة «غِيلُونغ» (مجموعة بُونُورُونْغ Bunurong).

(47) ويُمكننا من خلال هذه الترجمة التحقّق من معنى كلمتين، وذلك باستخدام مفردات بُونْس. انظر: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**. . .، م.م.س، ج2، ص134.

في هذه الحالة أمام طَقْس شَفَهِيّ، وأنّ كلمات وعبارات أُنشدت. لكنّنا لا نملك صِيغتها، وليس هناك ما يَضْمن أنّه كان لها طابع توسّليّ. بل إنّ بقيّة العمل الطَّقْسي نفسها تبدو بالأحرى مُنطوية على تفسير عَكْسي. ذلك أنّ الشُّيوخ حين تحقّقوا فشلهم «**بصقوا في الهواء باتّجاه العاصفة مُطلقين في وجهها صرخة تحدٍّ**»[48] ولذلك، فمن المُحتمل جدّاً أن تكون الكلمات الأُولى المُوجّهة إلى مَارْمِينْغَاثَا أوامر أكثر منها علامات احترام، لأنّ الكائن الروحاني يتعرّض هنا للشّتائم. وعلاوة على ذلك، وحتّى إن كانت هناك في تلك اللحظة بالفعل صلاة، وليس مُجرّد عمل طَقْسي نفسّره على هذا النّحو، فإنّه لا يُمكننا أن نستنتج شيئاً من تلك الواقعة. فقبيلة «غِيلُونغ»، المُحتجَزة آنذاك في مُحتشدها الحمائي، كانت أضحت بروتستانتيّة بالفعل، وهذا ما يُثبته استخدام لفظ مَارْمِينْغَاثَا ضمن مُعجم بُونْس نفسه[49]: فهذا اللفظ يعني على الأرجح «أبٌ»[50]، أو «سَلَفٌ»، أو «رُوحٌ» على أقصى تقدير[51]، وهو يُشير إلى الذاتي، والإله، والأفعال، وخاصّة منها الصَّلاة، في الدّيانة البروتستانتيّة.

وبنفس الكيفيّة أيضاً، تتقلّص بعض الطُّقوس الشَفَهِيّة الأُخرى عند نفس الجماعة. وعلى سبيل المثال، فإنّ صَلَوات الأطفال الاستمطاريّة عند قبيلة

---

(48) بشأن وقائع من نفس النوع، انظر أدناه. ونحن نُؤكّد على أنّ ما يُقابل لفظ مَارْمِينْغَاثَا Marmingatha، ليس لفظ «إله» بل «العاصفة» ذاتها.

(49) سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**. م.م.س، ج2، ص141، مَارْمِينْغَاثَا Marmingatha = متنبّئ، كاهن، سيّد، كائن أسمى، ابتهال، صلاة، دين؛ مَارْمِينْغَاثَا نْغَامُودِيجِيتْشْ Marmingatha Ngamoodjitch = واعظ (راجع: نْغَامُورْدِيِيتْشْ مَارْمِينْغَاثَا Ngamoordjitch Marmingatha = قسّ، كاهن، ص 145). ويبدو أنّ تاريخ الكلمة قد تمّ على النحو التالي: استُخْدِم لفظ مَارْمِينْغَاثَا Marmingatha في بداية الصلاة الربانيّة التي فُرض تعليمها على أهالي غيلونغ (Geelong)، وانتهى ليعني كلّ ما يتعلّق بالدّين الإنجيلي.

(50) مَارْمُونْث Marmoonth = أب، انظر: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**. م.م.س، ج2، ص141؛ ومن هنا يجب أن يعني لفظ مَارْمِينْغَاثَا Marmingatha «أبانا».

(51) انظر بخُصوص قبيلة أعالي نهر يَارَّا (قبيلة أُخرى من مجموعة بُونُورُونغ Bunurong)، وثيقة لسميث، في: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**... م.م.س، ج1، ص466، وفيها مَارْمِينَارْتَا Marminarta = روح تتلبّس شيخاً.

«أُوَاهْلَايِي»، لا تعدو في أحسن الأحوال ضَرْباً من الدَّوار السِّحْري[*](52) وقُل نفس الشيء بشأن ما يُخبرنا به غاسون حول استمطار قبيلة «دِيَارِي» الإله الخالق "مُورَا مُورَا» (Moora Moora)(53)، فهو يرتكب خطأً مُزدوجاً في الفهم بشأن

---

[*] هذا مثيل الدَّوَار عند عَرَب الجاهليّة. يقول ابن الكَلْبيّ (أبو المنذر، هشام بن محمّد بن السّائب) [ت 206 هـ]: **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكيّ، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1924)، ص42: «**كانت للعرب حِجارة غُبْرٌ مَنْصوبة يَطوفون بها ويعترون عندها يسمّونها الأنصاب، ويُسمّون الطّواف بها الدّوار. وفي ذلك يقول عامر بن الطُّفيل وأتى غنيّ ابن أعصر يوماً وهُم يطوفون بنُصْبٍ لهم، فرأى في فتياتهم جمالاً وهُنّ يطُفن به** [وافر]:

أَلاَ يَـا لَـيْـتَ أَخْـوَالِـي غَـنِـيًّـا   عَـلَـيْـهِـمُ كُـلَّـمَـا أَمْـسَـوْا دَوَارُ!»

ويقول ابن قتيبة الدِّينَوَريّ (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تصحيح: عبد الرّحمان بن يحيى اليماني، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدّكن، الهند، 1949، ص5): «**الدّوار نُسْك للجاهليّة يَدُورون فيه لصَنَم أو غيره**». وقد يكون هذا وراء تسمية الكَعْبَة باسم «**الدَّوَّار**» و«**الدُّوَّار**» (**لسان العرب**، ج4، ص298، مادّة دور). وقد أشار عدّة شعراء جاهليّين إلى (الدَّوَار)، منهم زهيرُ بن جناب الكلبيّ في قوله يفتخر بأنّ قبيلة أُهَيْب بن كلب بن وَبْرَة ستمنعه (ياقوت الحَمَويّ: **مُعجم البلدان**، صحّحه: محمّد أمين الخانجي، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 1955-1957، ج3، ص393) [وافر]:

بِـكُـلِّ مُـنَـاجِـدٍ جَـلْـدٍ قُـوَاهُ   وَأَهْـيَـبُ عَـاكِـفُـونَ عَـلَـى الـدَّوَارِ

وامْرُؤُ القَيْس بن حُجْر الكِنْدِيّ [130-80 ق.هـ]: **الدّيوان**، تحقيق: حنّا الفاخوري، ط1، دار الجيل، بيروت 1989، ص69، في تشبيه سرب من بقر الوحش بعَذارى يَطُفْن حول صنم [طويل]:

فَـعَـنَّ لَـنَـا سِـرْبٌ كَـأَنَّ نِـعَـاجَـهُ   عَـذَارَى دَوَارٍ فِـي مُـلَاءٍ مُـذَيَّـلِ

(52) باركر، **قبيلة أُوَاهلَايِي**. م.م.س، ص 12. ويوجد طَقْس طُفولي شبيه عند قبيلة «دْيَارِي»، انظر: كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي**. م.م.س، جII، ص92. وانظر بخصوص طُقوس أُخرى من هذا النوع في ما يلي: الفصل V

(53) غاسون (صمويل)، **عادات وتقاليد قبيلة دياري من أهالي أُستراليا الأصليّين**، ملبورن، 1874، أُعيدَ طبعه ضمن: وودز (جيمس دومينيك)، **القبائل الأصليّة لجنوب أُستراليا**، أدلايد، 1886، وكذلك ضمن: كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي**...، م.م.س (وهو مصدر اقتباساتنا)، ج2، العدد 55، ص66 وص68. وانظر: من غاسون إلى هُويت، في: «قبيلة دياري والقبائل الأُخرى المُماثلة في أُستراليا الوسطى»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، م20، 1891، ص92؛ من غاسون إلى السيّد فريزر، «حول قبائل دياري»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، مXIV، لندن، 1891، =

طبيعة الإله المُستمطَر، وبشأن طبيعة الصِّيغة التي باتت الآن معروفة لدينا[54] فالأمر في هذه الحالة لا يتعلّق إلّا بأسلاف طَوْطميّين لعشيرة المطر الذين تُوجّه لهم صَلَوات لا علاقة لها البتّة بنظام التضرّع المسيحي[55]

لذا يجب علينا أن نبحث في مكان آخر عن وقائع أكثر وُضوحاً وأكثر جلاء[56] ففي عدد من القبائل المُنعزلة تماماً عن بعضها البعض، تُذكر أسماء الطَّواطم[57] بنفس الطريقة التي يُذكَر بها شخص الإله في الديانات الأكثر ارتقاء. فالحيوان القرين حاضر في الواقع وفي الروح أمام عابده. فـ«**في قبيلة مَلَّنْبَارَا** (Mallanpara)[58] **لا بدّ عند الاستلقاء أو الاستعداد للنّوم أو عند الاستيقاظ،**

ص175 (وفي هذا الخُصوص نجد مُورَا مُورَا أيضاً مُلهماً للطُّقوس).

Gason (Samuel), ***The Manners and Customs of the Diyerie Tribe of Australian Aborigines***, Melbourne, 1874.

Woods (James Dominick), ***The Native Tribes of South Australia***, Adelaide: J. D. Woods, 1886.

Howitt (Alfred William), «The Dieri and other Kindred Tribes of Central Australia», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XX, 1800, p.92.

Gason (Samuel), «Of the Tribes Dieyerie», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XXIV, 1885, p.175.

(54) انظر في ما يلي: الفصل III، 4.

(55) حول القيمة الإجماليّة لطُقوس الاستمطار، فإنّ أفضل إشارة نجدها عند الشّيخ كولينز (ديفيد)، **وصف المُستعمرة الإنكليزيّة في نيو ساوث ويلز**، لندن، 1801، ص555.

Collins (David), ***An Account of the English Colony of New South Wales***, 2e edit., London: T. Cadell Junior & W. Davies, 1801, p.555.

(56) وقد قدّم السيّد فريزر مُؤخّراً عدداً من الوقائع التي نصنفها هنا، وقد أشار بوضوح إلى أنّها تمثّل بِدايات الصَّلاة، حتّى في معناها الاسترضائي. انظر: فريزر، «**بدايات الطّوطميّة والدين. .**»، م.م.س، ص164.

(57) نترك جانباً مسألة ما إذا كانت طَواطم فرديّة أو طَواطم عشيرة.

(58) عند نهر «تُولّي» (Tully) في وسط الشمال الغربي الأُسترالي. انظر: رُوث (والتر إدموند)، «الشَّعْوذة والسِّحْر والطبّ»، **النشريّة الإناسيّة لشمال كوينزلاند**، العدد 5، 1903، ص20-21. وبما أنّ السيّد رُوث لا يكتب بشكل جيّد، فإنّ ترجمتنا الحرفيّة ليست كما تعوّدنا أن نُقدّمه في العادة.

Roth (Walter Edmund), «Superstition, Magic, and Medicine », *North Queensland Ethnography Bulletin*, n°5, 1903, pp.20-21,

من ذكر اسم الحيوان الذي نحمل اسمه أو المُنتمي إلى جماعتنا، سرّاً أو جهراً[59]، مع إضافة كلمة «Wintcha ، Wintcha» (أين أنت ؟). وينبغي علينا، إن لَزِم الأمر (أي لو كان الاستخدام يتطّلب ذلك)[60] مُحاكاة صوت ذاك الحيوان، أو صيحته، أو نداءه[61] وتهدف هذه الممارسة التي يُعلّمها كِبار السنّ فتيان القبيلة عندما يبلغون من العمر ما يُؤهّلهم لمَعْرفة هذه الأشياء، إلى أن يكون أولئك الفتيان سُعداء وماهرين في الصَّيْد، وبإمكانهم فهم جميع التحذيرات المُفيدة ضدّ كلّ خطر[62] قد يُسبّبه لهُم الحيوان الذي يحملون اسمه، إلخ. فإذا ما قام من يحمل اسم سمكة بالتضرّع إليها بانتظام، فسيكون مُوفّقاً في الصيد، وسيصطاد كمّية كبيرة من ذاك السمك حين يكون جائعاً[63] أمّا إذا أهمل أحدهُم التضرّع

(59) يقصد السيّد رُوث هنا، وهو من لا يعتقد في وجود الطَّوْطميّة، الطبقات الزواجيّة.

(60) مثلاً في ما يُسمّيه السيّد رُوث، بخلفيّة نَسَقيّة نسبيّاً، ألعاب مُحاكاة الحيوانات. انظر: رُوث (والتر إدموند)، «الألعاب والرياضة والمَلاهي»، **النشرية الإناسيّة لشمال كوينزلاند**، العدد 5، 1903، ص8، الهامش رقم 1، ص28، الهامش رقم 64.

Roth (Walter Edmund), «Games, Sports and Amusements», *North Queensland Ethnography Bulletin*, n°5, 1903, p.8, n°1 ; p.28, n°64.

(61) عبارة السيّد رُوث رهيبة: «**إذا كان هناك صَخَب من أيّ نوع، صراخاً كان أو نداء لا بدّ من القيام به في نفس الوقت، فيُمكننا مُحاكاته**». ونحن نفهم على الأقلّ أنّ الأمر يتعلّق بعادة مماثلة لإطلاق صَرخة الحيوان في كثير من الاحتفالات الطَّوْطميّة (راجع: رُوث، «الألعاب والرياضة والملاهي»، م.م.س، وانظر في ما يلي: الفصل IV، 3).

(62) هذا مثال بارز عن الطَّواطم الهجوميّة، وينبغي لكي يكون النصّ مفهوماً، أن نُقارنه بذاك الذي سنُورده لاحقاً، إذ هو يُفسّره (ص122، الهامش رقم 4). وقد يبدو الأمر خارقاً، ولكنّه في الحقيقة ليس كذلك عند كثير من المُجتمعات الأُستراليّة. فبعض الطَّواطم هي خطيرة بطبيعتها وترتكز عِبادتها بالأحرى على تفادي أذاها. ومن ناحية أُخرى، فأن يمثّل الطَّوْطَم خطراً على رفيقه الإنسي، فإنّ ذلك غير مُجافٍ لطبيعة الطَّوطَم، وخاصّة في حالة خرق المحظورات الطَّوْطميّة (انظر لاحقاً ما يتعلّق بالعُقوبات، الكتاب III، الفصل IV)، بل إنّ الروح نفسها قد تكون خطرة على الفَرْد الذي تمتلكه، لأنّها توجد خارجه؛ وبذلك يمكن للـ «شُويْ» (Choi) أو الـ «نْغَايْ» (Ngai) المُقيم في أحد الأشجار كما نجده عند قبيلة «بِينِّيفَاثَرْ» Pennefather (انظر: رُوث، «الشَّعْوذة والسِّحْر والطبّ»، ص29، الهامش رقم 115)، إسقاط الرجل الذي تتلبّس به من فوقها.

(63) حالة التهام الطَّوْطَم كما تُمارسه قبيلة «أَرُونْتَا»، ولا علاقة لهذا البتّة مع القُرْبَان الطَّوْطَمي. هل هي مُقتصرة على أوقات النُّدرة ؟ عبارة النصّ: «Should he be hungry» (= ينبغي أن يكون جائعاً) ربّما تُوحي بذلك.

إلى الرّعد أو إلى المطر، وما إلى ذلك[64]، شريطة أن يكون بالطّبع سَمِيّ المُتضرَّع إليه، فإنّه سيفقد القُدرة على استحضاره[65] ولا يُمكن للثّعابين والتماسيح وغيرها إزعاج من يحملون أسماءها، طالما قاموا بالتضرّع إليها بانتظام (كذا)، دون أن تُنذرهم، أو تُشعِرهم مُسبقاً بالخطر، دون «شيء» يُحسُّه الأُسترالي في جَوْفه أو دَغْدَغة يُحسُّها في ساقيه. فإذا ما أهمل المرءُ هذه المُمارسة، فإنّ الخطأ سيكون خطأه إذا ما تعرّض إلى الافتراس أو العضّ»[66] «وغير معروف عن هذا التضرّع للسَّمِيّ فعاليّته الكبيرة عند النّساء. وإذا ما دُعِيَت كائنات أُخرى (أشياء وأنواع مُقدّسة)، غير التي نحمل اسمها، فإنّ التضرّع لن يُجدي خيراً أو شرّاً»[67]

وقد كان علينا أن نضع إلى جانب دَعْوة الطَّوْطم هذه، مُمارسة من نفس النوع تخصّ قبيلة أُخرى في منطقة كوينزلاند. «**نُنادي قبل الخلود إلى النّوْم باسم هذا أو ذاك من الحيوانات أو النباتات أو الأشياء المُرتبطة بالفرع الأوّلي لقبيلتنا[68] ويقوم الحيوان أو الشيء المُنادَى بتحذيرنا أثناء الليل بوُصول**

---

(64) نجد عشيرة المطر ضمن هذه القبيلة، انظر: نفس المصدر السابق، ص9، الهامش رقم 16. ويبدو أنّ البَرْق والرَّعْد من بين الطَّواطم الفرعيّة لهذه العشيرة.

(65) استدعاء الرَّعْد؟ ربّما كان المقصود على الأرجح إيقافه.

(66) نفسه، ص40، القسم 150؛ نفسه، ص26، الهامش رقم 104 (يبدو مُتعلّقاً بنفس الواقعة).

(67) نفسه، ص21، القسم 74

(68) قبيلة «كُوكُو-يِدِيمِيرْ» (Koko-yimidir) قرب نهر «بروسربين» (Proserpine)، انظر: رُوث، «الشعوذة والسِّحْر والطبّ»، ص21، المقطع 74 وحول الطبقات الزواجيّة، انظر: دوركهايم (إميل)، «حظر القُربى، وأُصوله»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، مI، باريس، 1898، ص11 ولم تقدّم المُناقشات المُطوّلة التي دارت بين المُراقبين وبين مُنظّرين أيّ إضافة إلى النظريّة المُقترحة، ولم يُناقضوها حقّاً. لذا، فنحن لن نتدخّل في هذا الأمر. لكن دَعْنا نقول فقط إنّ جميع المُجتمعات الأُستراليّة، باستثناء عدد قليل منها، تعرف هذا التنظيم. فهي مُنقسمة إلى أربع طبقات، وفي بعض الحالات إلى ثمانٍ، مُوزّعة بنفسها بين بطنَيْن يُحظَر داخل كُلٌّ منهما أيّ زواج داخلي. فلا يُمكن لفرد من طبقة مُعيّنة أن يتزوّج إلّا من شخص من طبقة مُعيّنة من بطن آخر، ويكون الأطفال بالضّرورة في طبقة مُختلفة عن الشخص الذي يستمدّون منه نسبهم (الأب أو الأمّ وفقاً للحالة)، ويهدف نظام الطبقات الثماني إلى اعتبار السُّلالتين: داخل البَطن وداخل الطَّوْطَم، انظر: دوركهايم، «حول التنظيم الزواجي في المُجتمعات الأُستراليّة»، **الحوليّات** =

الحيوانات الأُخرى، إلخ، أثناء نومنا». وبعبارة أُخرى، وحَسَب ما فَهِمنا من هذه العبارات الغامضة، فإنّ الحيوان النَّصير[69] يسهر على حماية حليفه، ويُحذره ممّا قد يحدُث له من قِبَل حيوانات الأصناف الزواجيّة الأُخرى. ولنفترضْ على سبيل المِثال، أنّ الأبوسوم يُعلن لحيوان «الكُورْشِيلّا» (Kurchilla)، وهُما حيوانان من نفس الرُّتبة، عن قُرب هُطول المطر، والمطر كما هُو معلوم أمر مُقدّس عند قبيلة «وُونْغْكُو» (Wungko)، فإنّ ذلك لا يعني التأكّد أنّ الأمر يتعلّق في هذه الحالة

الاجتماعيّة، م VIII، باريس، 1905، ص116، ويُمكن الاطّلاع على عرض جيّد للوقائع والمذاهب، وهو مُكتمِل بشكل خاصّ من حيث الوثائق، عند: توماس، **تنظيمات القرابة ومجموعة الزواج في أستراليا**، سلسلة كامبريدج الأثريّة والإناسيّة، العدد 1، كامبريدج، 1906). وتنتمي قبيلة «كُوكُو-يِدِيمِيرْ» إلى جانب قبيلة «وَاكِلْبُورَا» (Wakelbura) وقبيلة «بِيغُولُّوبُرَا» (Pegullobura) وقبيلة «بورت ماكاي» (Port Mackay)، وغيرها، إلى القبائل التي تُصنّف الأشياء حسب الطبقات الزواجيّة. انظر دوركهايم (اميل) ومُوسّ (مارسيل)، «التصنيفات البِدائيّة»، **الحوليّات الاجتماعية**، مVI، باريس، 1903، ص12. وانظر في ما يلي: الكتاب III، الفصل VI، وتصنّف قبيلة «كُوكُو-يِدِيمِيرْ» الأشياء كما يلي:

- كُورْشِيلّا (Kurchilla): قوس قزح، الأبوسوم، الإيغوانا البرّية، السحليّة المنقّطة.
- كُوبُورُو (Kupuru): شجرة القُرّاص، طائر الإيمو، ثُعبان الماء، السلحفاة.
- بَانْبَارِي (Banbari): العسل، سمك الرعّاد، أرنب الأشجار، النَّسْر-الصَّقْر.
- وُونْغْكُو (Wungko): الريح، المطر، الثعبان الأسمر، الثعبان المنبسط.

Durkheim (Emile), «La Prohibition de l'Inceste et ses Origines», *Année sociologique,* Vol. I, Paris: Félix Alcan, 1898, p.11.

Durkheim (Emile), «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», *Année sociologique,* Vol. VIII, Paris: Félix Alcan, p.116, sqq.

Thomas (Northcote Whitridge), ***Kinship Organisations and Group Marriage in Australia***, Cambridge Archaeological & Ethnological Series, n°1, London: Cambridge University Press, 1906.

Durkheim (Emile) & Mauss (Marcel), «Classifications primitives», *Année sociologique,* Vol. VI, Paris: Félix Alcan, 1903, p.12.

(69) نقول في هذا الخُصوص الحيوان النصير، لأنه حتّى في صُورة وجود الطُّوْطم، ومهما كانت نُدرة هذا النوع من الطُّوْطميّة في أُستراليا، فإنّه من الواضح أنّه يُعتبر بمثابة نصير. وعلاوة على ذلك، فإنّ التمييز بين الطُّوْطميّة الأُستراليّة وغيرها بخصوص هذه النقطة، مُبالغ فيها، وخاصّة من قبل السيّد سبنسر («الطُّوْطميّة في أُستراليا»، م.م.س، ص80)، وهو ما سنتناوله في ما بعد (الكتاب III، القسم II، الفصل IV).

بطَواطم، لأنّ المسألة لا تخُصّ عشائر تحمل هذين الاسمين وليست عِبادة مُوجّهَة، خارج تلك الطُّقوس، نحو تلك الأنواع الحيوانيّة أو الأشياء التي من بينها المطر والرّيح. ومع ذلك، فمن المُحتمل جدّاً أن يكون الأمر كذلك؛ ففي جميع القبائل المجاورة تحديداً، نجد نوعاً خاصّاً من الطَّوْطميّة لا يُسمح فيه إلّا للأشخاص المُنتمين للطَّوْطم أو لحيوان من رُتبته، بأكل الطَّوْطم والطَّواطم المُنتمية إلى رُتبته[70]، ويتمّ فيه توزيع التحريمات الغذائيّة، وبالنّتيجة الرُّتب[71] والطعام والعِبادة في الغالب، بأقلّ ما يُمكن من تعاون بين بَطْنَي القبيلة. ولا مَنْدوحة في هذا الخُصوص من الإشارة إلى النَّزعة التي تدفع السيّد رُوث، وهي نَزعة منهجيّة حسب ما نرى يعترف بها هو نفسه على كُلّ حال، إلى التعامي عن الطَّواطم حتّى في الحالات التي تُوجد فيها عائلات[72] تتسمّى بأسماء حيوانات أو أشياء لها عليها سُلطة خاصّة

فهذه الظاهرة ولئن كانت نادرة، إلّا أنّها ليست مَعْزولة. فنحنُ نجدُ هذا الاستخدام عند قبائل «بَارِنْكَالّا» (Parnkalla) في منطقة بورت لينكولن (Port-Lincoln) جنوب أُستراليا[73] في شكل وسيط بين الطَّقْسَيْن اللذين وصفناهما للتوّ. فأسماء الطَّواطم «**يُصدح بها أثناء الصيد في حال النجاح، مع الضّرب على البطن**:

---

(70) انظر في ما يلي: الكتاب II، الفصل IV، الفقرة الأخيرة.

(71) حول قبيلة «بِيتّا-بِيتّا» (Pitta-Pitta)، انظر: رُوث (والتر إدموند)، «لغة الأهالي الأصليّين في قبيلة بِيتّا-بِيتّا، قواعد أساسيّة»، في: **دراسات نياسيّة حول الأهالي الأصليّين وسط الشمال الغربي لكوينزلاند**، بريسبان: 1897، ص31، القسم 102؛ «الغذاء: البحث عنه، التقاطه، وإعداده»، **النشرة الإناسيّة لشمال كوينزلاند**، بريسبان: 1901، ص31، القسم 102.

Roth (Walter Edmund), «Food: Its Search, Capture, and Preparation», *North Queensland Ethnography Bulletin*, n 3, Brisbane: Government Printer, 1901, p.31, sec. 102.

Roth (Walter Edmund), «The Spoken Language of the Pitta-Pitta Aboriginals: An Elementary Grammar », in: ***Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines***, Brisbane: Government Printer, 1897.

(72) راجع ما سبق، وانظر أسفل هذا، الفصل III.

(73) هذه القبيلة تنتمي على الأرجح إلى مجموعة الوسط الأُسترالي. انظر: هُويت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص111؛ وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص70.

نْغَايِتِي بَارُو! نْغَايِتِي بَارُو!» (Ngaitye paru! Ngaitye paru!) أي «**لَحْمِي، لَحْمِي**» (My meat, my meat)، حَسَب ترجمة كلامور شُورمانّ (Clamor Schürmann)[(74)] وعلى العَكْس من ذلك، تُوجد صِيَغٌ أُخرى، يبدو أنّها غير مخصوصة بأعضاء العشيرة الطَّوْطميّة، بل بأفراد العشائر الأُخرى الذين يُمكنهم اصطياد الحيوان، وهي تُمْنَح لهم من قِبَل العشيرة بواسطة «**مقاطع قَنْص**»[*] تمكّن من التسلّط على الطريدة المستهدفة[(75)] وهي تستحضر أيضاً ما يتمتّع به النوع الطَّوْطمي من قُوى سحريّة[(76)]، بما يُمكّننا من القول بأنّ قبيلة «بَارِنْكَالَّا»

(74) شُورمانّ (كلامور ڤيلهلم)، «قبيلة الأهالي الأصليّين في بورت لينكولن في جنوب أُستراليا: طريقة العيش، العادات والتقاليد، إلخ»، في: **القبائل الأصليّة لجنوب أستراليا**، أديلاييد، 1879، ص219. يُشار إلى الطَّوْطَم بكلمة «نْغَايْتِي» (Ngaitye) عند هذه القبائل والقبائل المجاورة (المُنتمية بالفعل إلى حضارة من نَمَط مُختلف) وتعني «**لَحْمِي**»، انظر: تاپلِن (جورج)، **قواعد لغة قبيلة نَارِّينْيَارِي من أهالي أُستراليا الأصليّين**، نورث تيرّاس، 1880، ص2. ومن هنا، فإنّ شُورمانّ حَسَب الوثيقة المذكورة أعلاه، أساء الترجمة، وكان عليه أن يقول: «**لَحْمِي! لَحْمِي، طَوْطَمِي**». وربّما كان للطّقس معنى شديد التعقّد نَعجز عن الإحاطة به (فكلمة «نِي- نْغَايْتِي» Ni-ngaitye بمعنى المصلّين (كذا)، عند: تاپلِن، المرجع السابق نفسه، ص64، ربّما كانت مُتوافقة مع هذه المُمارسة الطَّوْطميّة).

Schürmann (Clamor Wilhelm), «The Aboriginal Tribe of Port Lincoln in South Australia, their Mode of Life, Manners, Customs, etc. », in: ***The Native Tribes of South Australia***, Adelaide: Woods, J. D., 1879, p.219.

Taplin (George), ***Grammar of the Narrinyeri Tribe of Australian Aborigines***, North-Terrace: E. Spiller, 1880, p.2.

[*] مقاطع شعريّة مُكوّنة من بيتين، وهي شبيهة بقصائد «الدُّوبيت» في السودان أو قصائد الشعر «الدَّارِمِي» في العراق [المترجم].

(75) شورمانّ، «قبيلة الأهالي الأصليّين في بورت لينكولن جنوب أُستراليا م.م.س، ص220؛ وهو ما يبدو مُؤكّداً من خلال ما يُورده آير (**يوميّات بعثات استكشافيّة في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ص333-334) حول إحدى القبائل المُجاورة لمنطقة أديلاييد.

(76) انظر: تَيْشلمانّ (كريستيان غوتليب) وشورمانّ (كلامور ڤيلهلم)، «عادات وتقاليد الأهالي الأصليّين لبورت لينكولن في أُستراليا»، في: ڤيلهلمي (تشارلز)، **من أنحاء العالم**، مI، 1870، ص13. وسنقوم بتحليل هذه النصوص في ما يلي ضمن الكتاب II، الفصل VI، لأنّها تُعطي فكرة جيّدة عن مجموعة الصِّيَغ التي يدخل هذا الأمر ضمنها. انظر أيضاً الفصل V، 5 من هذا الكتاب من أجل تفسير عامّ لهذه الأشكال من العِبادة الطَّوْطميّة.

(Parnkalla) عرفت طُقوساً شَفهيّة من النّوع الذي تُمارسه قبيلتا كوينزلاند، وهُما جِدُّ بعيدتين عنها، بما ينفي القول بالاقتراض. بل إنّه يُمكننا أن نرى في هذه التصادف دليلاً على إمكانيّة حُصول نفس التطوّر ونفس النُّزُوع نحو تشكّل صَلَواتٍ بأتمّ معنى الكلمة.

فالخصائص الرئيسة للصَّلوات موجودة فيها بالفعل، وإن بكيفيّة جِدُّ بسيطة بالتّأكيد، ولكنّها مطبوعة بصِبغة تديّن قويّة نسبيّاً. فانتظام الطَّقْس، وواجب إقامته عند قبيلة «مَلَّنْبَارَا» (Mallanpara)، والشُّحْنَة التكهُنيّة التي يُعطيها للقائم به كي يتعرّف على الغيب من خلال تأويل الأحلام عند قبيلة «كُوكُو وَارَّا» (Kokowarra)، تجعل هذه الطُّقوس بالفعل مُتمايزة عن جميع الطُّقوس الأُستراليّة الأُخرى. أَضِفْ إلى ذلك أنّها لا تفتقر إلى أيٍّ من السِّمات العامّة التي حدّدناها للصّلاة؛ فهي تُؤثّر، وتستخدم قُوى مُقدّسة يُعتقد أنّها وسيطة، وهي جُزء من عِبادة منتظمة في حالتين، ومُقنّنة في أُخرى. ومع ذلك، فإنّ قياس مدى بُعد عمل طقسي من هذا النّوع والذهنيّة التي تقف وراءه، عن الطُّقوس الأرقى، يكشف كم هي ضعيفةٌ الفُوَيْرِقَاتُ التي تفصل هذه الأدعية عن الدَّعوات، بَلْهَ الدَّعوات السِّحْريّة. فنِداء واحد عند قبيلة «مَلَّنْبَارَا» يُشير ضمنيّاً إلى هذه المسافة التي تُوضع فيها الآلهة عادة في الطقوس المُتقدّمة؛ فهو على وجه التحديد مُوجَز ومُلزِمٌ: **«أين؟ أين؟»**. إنّه نداء في صُورة أمر، يُلبّي فيه الإلهُ الأمر كما يُلبّي الكلبُ نداء سيّده.

وسنجد هذه الطُّقوس الخاصّة بنداء الطَّواطم في أماكن أُخرى أيضاً. وهي تجد مكانها ضِمن مجموعات أُخرى من المُمارسات، وضمن أهمّ احتفالات العِبادة الأُستراليّة[77]، وحينها سنتمكّن من إظهار قيمتها، ومن ثمّة وبطريقة استرجاعيّة، إظهار قِيمة الوقائع التي ذكرناها للتوّ

أمّا في بقيّة مُمارسات الطَّوْطميّة الأُسترالية، فلا نجد سوى واقعة وحيدة يُمكن أن تستجيب بشكل جيّد للصّورة التي تعودّنا عليها بخصوص الصَّلاة، وهي

Teichelmann (Christian Gottlieb) & Schürmann (Clamor Wilhelm) in: Wilhelmi (Charles), «Sitten und Gebräuche der Port-Lincoln- Eingeborenen in Australien», in: ***Aus allen Weltteilen***, Vol. I, 1870, p.13.

(77) الإِنْتِشْيُومَا، انظر الفصل III - الاحتفالات الطَّوْطميّة، 3، 4، و 7.

واحدة من بين عديد من الصِّيَغ الأُخرى المُوجّهة إلى «وُولُّونْكَا» (Wollunqua)[78]، وهو ثُعبان خُرافي فريد من نوعه، إلّا أنّه والد عشيرة تحمل اسمه ولا تتميّز في شيء عن العشائر الطَّوْطميّة الأخرى[79] لقبيلة «وَارَّامُونْغَا» (Warramunga) (وسط أُستراليا). إنّها الصَّلاة التي ردّدها رئيسا العشيرة حين قادا السيّدين سبنسر وغيلّن نحو «ثَابَاوِرْلُو» (Thapauerlu)[80] أو «**حُفرة الماء**»[81] داخل الكهف الذي يعيش فيه الثُّعبان. «**لقد قالا له إنّهما جلبا رجُليْن أبيضيْن كبيريْن كي يَرَيَا أين يعيش، وطلبا منه عدم إلحاق الأذى بنا وبهما**»[82]، مُؤكّدَيْن أنّ الضَّيفَيْن من الأصدقاء والشُّركاء. ولنلحظْ مَدَى تفرّد مثل هذه العبارة المُوجّهة نحو كائن إلٰهي. وإذا ما كانت طُقوس عشيرة «وُولُّونْكَا» (Wollunqua) وَفْق السيّديْن سبنسر وغيلّن هي الوحيدة المُتميّزة بطابع استرضائي من بين جميع القبائل التي درساها[83]، إلّا أنّه لا يُوجد ضِمن تلك الطُّقوس سوى صِيغة واحدة مُتأثّرة بالمعنى العامّ، وهو غير محدّد الشكل أيضاً، الذي تكتسيه جميع تلك المُمارسات[84]، بل إنّ هذه الصِّيغة

---

(78) حول العِبادة الطَّوْطميّة عند قبيلة «وُولُّونْغَا» Wollungua، انظر الكتاب III، الفصل VI، حيث نعرض الطابع الدّيني لجميع طُقوس العشائر والبطون والقبائل والأُمم الأُستراليّة، ونُشير إلى إمكانيّة تطوّرها.

(79) سخريّة السيّد كلاتش تجاه تصريحات السيّد سبنسر وغيلّن الواضحة لا تُثبت أيّ شيء (انظر: كلاتش (هيرمان)، «التقرير النهائي حول رحلتي إلى أُستراليا في السنوات 1904-1907»، م.م.س، ص720). فأن تكون هذه الطُّقوس جُزءاً من العِبادة الطَّوْطميّة، بل من عِبادة الثعابين أيضاً، والثعابين المائيّة على وجه الخُصوص، فهذا أمر واضح البداهة. ولكنّه ليس بأيّ حال متناقضاً مع مُلاحظات المُؤلّفين الإنكليز.

(80) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص252-253، ص495.

(81) سنعتمد الآن فصاعداً هذه الترجمة للفظ الإنكليزي (الأُسترالي بالتّالي) Waterhole، ولا يتعلّق الأمر بنبع، أو بلفظنا الفرنسي Source [= عَيْن - المترجم]، ولا بكناية مثل «**بئر طبيعيّة**»، أو ما إلى ذلك. إنّها حُفَر تتكوّن عادة في الصخور ويتفجّر من خلالها الماء، ويبقى فيها

(82) هذه الجملة تختفي من التقرير الخاصّ بالاحتفال، ص495.

(83) انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص227-228، ص495-496.

(84) حول هذا المعنى للطَّقْس، انظر فريزر «بدايات الطَّوْطميّة والدِّين بين أهالي أُستراليا الأصليّين»، م.م.س، ص165.

لا تبدو مُندمجة تمام الاندماج في العِبادة: فهي عَرَضيّة، وملفوظة أمام رجُلَيْن أبيضَيْن لئن كانا مُطّلَعَيْن على الأسرار بالطّبع، إلّا أنّهما يبقيان مع ذلك أجنبيَّيْن. وباختصار، فإنّ أقصى نُقطة تبلُغها صِيَغُ الطُّقوس الطَّوْطميّة هنا في نزوعها نحو أنواع أُخرى من الصَّلاة غير ثابتة وغير مُرتفعة بما يكفي[85]

وتبقى مسألة عِبادة الأرواح العُظمى، أو الآلهة العُظمى إن شئنا. فهي تتضمّن أيضاً بعض الطُّقوس الشَّفَهِيّة التي يظهر فيها شيء آخر غير الأوامر والسَّرديّات والنِّداءات.

فعند قبيلة «بِيتَّا بِيتَّا» (Pitta Pitta) في منطقة بُولْيَا (Boulia)، يسمع «كَارِنْمَارِي» (Karnmari)، وهو ثُعبان الماء الأكبر وروح الطبيعة ومُعلّم السَّحَرَة، خُطباً وجيزة[86] مُماثلة تمام المُماثلة لتلك التي تلفّظ بها زعيما عشيرة «وَالُّونْكَا» عند مقرّ جَدّهما الأوّل. لكنّ «كَارِنْمَارِي» يبدو مُنفصلاً عن كُلّ طَوْطم؛ فهو يظهر خلال فيضان السُّيول، ويُغرق من ثَمَّة الغافلين. وإذا كنّا نُريد التصرّف بحكمة، لا مَنْدوحة من التحدّث إلى «كَارِنْمَارِي» وقول شيءٍ من قبيل: «**لا تلمسني، أنا أنتمي إلى هذه المنطقة**». وفي الجُملة، فإنّ الكلام يهدف في هذا الخُصوص إلى تحذير الروح سيّدة المكان وطلب الإذن بالمرور وإعلامها بسبب الزيارة والطمع في عطفها، فنُكلّمها ونطلب منها الإنعام علينا بعد نُقصان المياه في النهر. ولكن ينبغي علينا ألّا نُبالغ في أهميّة هذه الصَّلاة، فهي تعزيمة أكثر منها توسّلاً بل هي بالأحرى كلمة سرّ يستخدمها السكّان المحليّون أقارب «كَارِنْمَارِي» (وتلك هي طبيعة علاقات أُناس عشيرة وَالُّونْكَا مع طَوْطمهم) أو أصدقاؤه فحسب[87] وأخيراً، لا بدّ من مُقارنتها مع جميع وقائع الرغائب المُوجّهة إلى الأرواح

---

(85) رُوث، «لُغة الأهالي الأصليّين في قبيلة بيتا-بيتا م.م.س، ص198؛ رُوث، «الشعوذة والسِّحر والطبّ»، م.م.س، ص 118، وانظر بخُصوص أرواح الطبيعة في ما يلي: الكتاب III، الفصل IV، 5.

(86) رُوث، **دراسات نياسيّة**. م.م.س، ص160، الهامش رقم 276؛ «الشَّعْوذة والسِّحْر والطبّ»، ص26، الهامش رقم 104. وهاتان الوثيقتان مُختلفتان بعض الشيء، ولكنّهما متّفقتان حول ما هو أساسي.

(87) والدليل على هذا المعنى للطَّقس هو عدم التجرّؤ على عبور النهر إلّا جماعة (رُوث، «الشَّعْوذة والسِّحْر والطبّ»، م.م.س، ص26).

المحليّة، سواءٌ كانت طَوْطميّة أو غيرها[88] فما إن ترتبط كائنات شخصيّة أو غير شخصيّة بأحد المواضع ارتباطاً وثيقاً، حتّى تغدو مالكته، وعلى النّاس التعامل معها كما التعامل مع المالكين من البشر

ولكنّ الأرواح عند الأُستراليّين لم تبقَ كلّها مُرتبطة بالطبيعة على غِرار ارتباط «كَارِنْمَارِي» أو «وَالُونْكَا» بها. فقد توصّلت عِدّة مُجتمعات حتّى في وسط أُستراليا وغربها[89] في مُعظم الأحيان وإن بدرجات مُتفاوتة، إلى مفهوم الإِلٰه العظيم، الإِلٰه السماوي[90] بل إنّها اعتقدت في تلك الآلهة إلى درجة التوجّه إليها بنوعٍ من العِبادة، أو على الأقلّ جعلتها بدرجة أو أُخرى أساساً لطُقوسها. ولعلّ أبرزَ تلك الكائنات الإِلٰهيّة هو «أَطْنَاطُو» (Atnatu)[91] إلٰه المسارّة[92] عند قبيلة «كَايْتِيشْ» (Kaitish)، وهي واحدة من تلك القبائل التي ظنّ السيّدان سبنسر وغيلّن أنّها أعجز من أن تتوصّل إلى مثل هذه العِبادة[93] لقد وُلد «أَطْنَاطُو» تقريباً عند بِداية العالم، ليقوم بمعيّة أسلاف بعض الطّواطم بتحويل كلّ ما هُو فظٌّ وغليظ غير مُكتمل إلى أشياءٍ كاملةٍ مُتناسقةٍ؛ وهو يعيش في السماء مع زوجاته

---

(88) انظر في ما يلي الكتاب III، ولادة الصِّيغة الطُّقوسيّة.

(89) حول مسألة الإِلٰه الأكبر، انظر ما يلي.

(90) حقيقة أنّ هذا الإِلٰه الكبير يظهر غالباً بصفته طَوْطَماً، أو كنَموذج بدئيّ للطّواطم، أو كبطل حضاري، لا تنفي مُطلقاً طبيعته السماويّة.

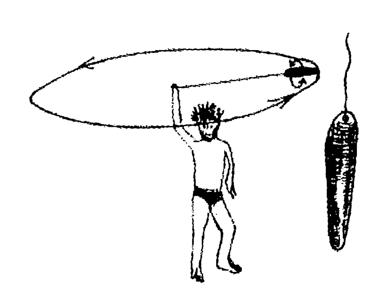
(91) انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص498-499، ص344-347. حول أُسطورة الـ «طومانا» Tumana (صوت الشُورِينْغَا الشّياطين) الاثنين المُتعلّقة بهذا، انظر ص421، وكذلك ص499-500. واسم «أَطْنَاطُو» (Atnatu) مشتقّ من لفظ «أَطْنَا» Atna بمعنى فتحة الشرج التي يفتقدها هذا الإِلٰه، لكنّه خلقها عند البشر رحمة بهم حين ثقبهم (يُوجد عند شعب «أَرُونْتَا» جذر «طُو» tu بمعنى ضَرَب).
مُلاحظة من المُترجم: وبذاك يعني اسم الإِلٰه «أَطْنَاطُو»، ضارب (ثاقب، خالق) الشرج!

(92) يبدو دوره مُقتصراً على هذا الأمر، ومع ذلك فهو يُقيم إِنْتِشْيُومَا لجميع الطّواطم (انظر أدناه، الفصل VIII، 6).

(93) رغم جميع الأدلّة، فإنّ السيّدين سبنسر وغيلّن يُنكران وجود أيّ مُقارنة بين «أَطْنَاطُو» و«بَايّامْ» و«دَارَامُولُونْ»، إلخ. انظر **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص252، ص492. ومع ذلك، فمن الواضح أنّ معنى عِبادة «أَطْنَاطُو» تكتسي طابعاً أكثر تديّناً بما لا يُقاس بعِبادة قبائل الشرق: فالأُسطورة ذات مغزى باطني مقصور على فئة محدودة جدّاً، ولا وجود لأيّ احتفال يختزل «أَطْنَاطُو» إلى مُجرَّد شُورِينْغَا.

النّجوم وأبنائه الذين هُم أيضاً «أَطْنَاطُو»، أي نجومٌ كما أبيهم. ومن موقعه في السماء، يرى «أَطْنَاطُو» النّاس، ويسمعهم. إنّه يُصغي إليهم كي يعرف ما إذا قرعوا «**شياطين**» المسارّة كما يجب، وهل أنشدوا جميع الأغاني الخاصّة بذلك[94] فإذا لم يسمع ما يُرضيه، ضرب المُقصَرين برُمحه، ورفعهم إلى السّماء؛ أمّا إذا رضي بما سمع، فيتولّى بنفسه مسارّة أحد أبنائه. والحقّ أنّنا لا نعرف مضمون تلك الأغاني، وما إذا كانت أغانيَ مُوجّهةً إلى طَواطم مختلفة أم هي خاصّة بالمسارّة حصراً؛ لكنّها قد تكون على الأرجح خليطاً بين هذه وتلك. ولئن كان طابعها الفعّال واضحاً تمام الوُضوح، فإنّه من المُؤكّد أيضاً أنّها مُوجّهة نحو إلٰه، وأنّ ذلك الإلٰه ليس قطعاً شخصيّة أُسطوريّة باهتة وعامّة، وأنّ تلك الأغاني هي جُزءٌ من الاحتفالات التي يجب أن تُقام ويجب أن تُكرّر «من

(94) لم يَرِد ذكر طبيعة الأغاني خِلال مُناقشة معنى الطُّقوس، وكذلك في الملخّص؛ ولكنّ ذلك يُستشَفّ من خلال الأُسطورة القائلة بأنّ «**النساء يتوقّفن عن سماع غناء الرجال**» (انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص347). وعليه، يمكننا أن نعتبر من المُؤكّد أنّ الأمر لا يتعلّق بمُجرّد صوت الخذارف (rhombes)، ولكن بجميع الاحتفالات والأغاني أيضاً.
إضافة من المُترجم: الخذروف (Rhombe) شائع الاستخدام عند أغلب المُجتمعات البِدائيّة، وهو عبارة عن خشبة صغيرة مثقوبة مربوطة بخيط وتُدار في الهواء ليصدر عن احتكاكها بالهواء صوت أزيز يختلف باختلاف قوّة تدويرها وشكلها. والخذروف بلا شكّ هو أقدم آلة موسيقيّة معروفة، وكثيراً ما يرتبط بطُقوس الصَّيْد إذ يذكّر صوته بصوت الرياح والرعد، وصَرْخة الآلهة أو الأرواح والأسلاف. وهو لا يزال شائع الاستخدام اليوم في أُوقيانوسيا وأفريقيا وبين هُنود أميركا الجنوبيّة.



الخذروف (Rhombe)

أجله»[95] وعادة ما تتضمّن طُقوس المسارّة في مُعظم قبائل منطقة الغال (ويلز) الجديدة وقسم من منطقتي فيكتوريا وكوينزلاند[96] حضور إلٰه كبير[97] إلّا أنّ هذا الكائن، الذي لا يبدو خارج تلك الاحتفالات موضوعَ أيّ شعيرة تعبّدية، هُو على الأقلّ موضوعُ توسّل؛ فهو يُنادَى باسمه[98]، وتُذكر أعماله وتُعدَّدُ التقديمات المُوجّهة إليه[99]؛ بل هُو يُدعى تلميحاً لا تصريحاً بـ**«أسمائه الحُسنى»**[100] وكما يُشير هُوِيت، فإنّه «**لا تُوجد عِبادة مُوجّهة نحو دَارَامُولُونْ (Daramulun)، ولكنّ الرَّقص حول تمثاله المصنوع من الصّلصال، وذكره باسمه في ابتهالات رجال الدِّين المُتطبّبين قد تُؤدّي بالتّأكيد إلى هذا الأمر**»[101] كما تتضمّن بعض الاحتفالات الأخرى نوعاً من الاستعراض الذي يُمكن أن يكون كذلك ابتهاليّاً، وهو لئن كان صامتاً، إلّا أنّه مُعبِّر إلى درجة تسمح لنا باعتباره بالفعل ضِمن تلك

---

(95) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص499. «**وحين رأى أنّ بعض أبنائه لم يقرعوا له «الشّياطين» ولم يقوموا بمُمارسة الطقوس المُقدّسة تكريماً له (من أجله** *for him*)، **أنزلهم إلى الأرض**» (أُسطورة مُعاكسة للعُقوبة الحاليّة ومفادها أنّه إذا لم تتمّ المسارّة بانتظام، فإنّ «أَطْنَاطُو» يرفع الآثمين إلى السماء).

(96) حول الشعائر الشَفَهِيّة الموجّهة إلى هذه الآلهة الكبيرة، انظر في ما يلي: الفصل V، طُقوس العُبور.

(97) حول هذه الآلهة الكبيرة نفسها، انظر في ما يلي: الكتاب III، II، الفصل II، الأساطير.

(98) انظر: هُوِيت، «احتفالات المسارّة الأُسترالية»، م.م.س، ص457. «**رَغْم عدم وجود عِبادة مُوجّهة نحو دَارَامُولُونْ عن طريق الصلاة مثلاً**» [بالإنكليزيّة في الأصل- المترجم].

(99) انظر في ما يلي: الفصل V؛ وانظر: هُوِيت، «احتفالات المسارّة الأُسترالية»، م.م.س، ص457. «**ولكن من الواضح أنّهم يتوسّلون إليه باسمه**».

(100) هُوِيت، «بعض احتفالات المسارّة الأسترالية»، م.م.س، 454؛ **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص553، وراجع: ص536، ص546؛ «مُلاحظات حول الأغاني والمُغنّين في بعض القبائل الأُستراليّة»، **مجلّة معهد الإناسة لبريطانيا العظمى وإيرلندا**، م XVI، لندن، 1886، ص332؛ «حول رجال الطبّ الأُستراليِّين. م.م.س، ص462. وانظر المزيد حول هذه المُترادفات (الفصل V، 2).

Howitt (Alfred William), «Notes on Songs and Song-Makers of some Australian Tribes», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London: Trübner & Co., Vol. XVI, 1886, p.332.

(101) **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص556.

الحالات، الكثيرة في أُستراليا، التي استعاض فيها الدِّين بالحركة عن الكلام[102] ففي منطقة بُونَانْ (Bunan) شمال شرق فيكتوريا، وفي جنوب شرق ويلز، وفي منطقة يُووِينْ (Yuin)، يرفع الناس أيديهم نحو السّماء، وهو ما يعني «**السيّد الأعظم**»[103]، أحد أسماء «دَارَامُولُونْ» الحُسنى. وهذا ما يقوم به أيضاً أهالي قبيلة «وِيرَايْجُورِي» (Wiraijuri) في منطقة بُورْبُونْغ (Burbung) تجاه الإلٰه الأكبر في حلقة المسارّة[104]

ولئن بَدَتْ مثل هذه المُمارسات مُقتصرة على طُقوس المسارّة القبليّة، إلّا أنّنا نجدها في مواضع أُخرى أيضاً. فقد شهد تَابْلِنْ (Taplin) استعراضاً من هذا النوع عند قبيلة «نَارِّينْيَارِي» (Narrinyeri)، رفع خلاله الناس أياديهم نحو السماء وهُم يُطلقون صيحةً أو نِداءً كرّروه مرّات كثيرة[105] وفي إحدى المُناسبات

---

(102) انظر حالات أُخرى في ما يلي(الفصلان IV وV)؛ وانظر بخُصوص الخطاب الديني للحركات وحتّى للأشياء الطقسية: الكتاب III، الفصل IV، ارتباطات الطُّقوس العمليّة بالطُّقوس الشَفَهِيّة.

(103) هُوِيت، «بعض احتفالات المسارّة الأُسترالية»، م.م.س، ص450 (وهو ما يبدو أنّ السيّد فريزر قد عرفه ومن ثمّ أكّده، انظر: فريزر (جون)، «أهالي نيو ساوث ويلز الأصليّون»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، م XVI، سيدني، 1894، ص12)؛ هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص528.

Fraser (John), «The Aborigines of New South Wales», *Journal of the Royal Society of New South Wales,* Vol. XVI, Sydney: Thomas Richards, 1883, p.12.

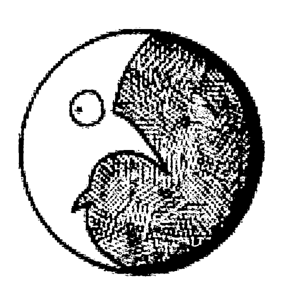
(104) هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص586. وعلى عكس ذلك، يصنّف ماثيوز هذه الطَّقوس ضمن الطُّقوس العلنيّة المُقامة بحضور النساء حين يقوم «ضَارَامُولُومْ» Dharamulum (وهو هنا إلٰه صغير لأنّه ابن الإلٰه الأكبر) باختطاف الفتيان من أجل المسارّة. انظر: ماثيوز (روبرت هاملتون)، «بوربونغ قبائل وِيرَيْدْثُورِي»، **مجلّة الجمعيّة الملكيّة لنيو ساوث ويلز**، م XXIII، سيدني، 1894، ص215.

Mathews (Robert Hamilton), «The Burbung of the Wiraidthuri Tribes », *Journal of the Royal Society of New South Wales,* Vol. XXIII, Sydney: Thomas Richards, 1894, p.215;

توضيح من المترجم: البوربونغ هو حفل الاعتراف للفتيان بامتيازات الرجولة.

(105) تابلِن، **قواعد لغة قبيلة نَارِّينْيَارِي**. م.م.س، ص55. ومع ذلك، فإنّه من المُمكن أن يكون هذا الطَّقْس، بالنّظر إلى عدد الحضور الكبير، قد أُقيم بمناسبة حدوث تجمّع لقبيلة «نَارِّينْيَارِي»، وأنّ هذا التجمّع قد حدث بمناسبة مسارّة (حول هذه التَّزَامُنَات الضروريّة، انظر: الكتاب III، الفصل IV، 3، الحفل).

الكبرى لصَيْد الكَنْغَر، وإثر أُغنية جماعيّة، انطلق الرّجال وهُم مُشرِعو الرّماح باتّجاه الدُّخان المُتصاعد من النار التي تُنضج «الوَلّابِي»[*]، قبل توجيه أسلحتهم نحو السماء[106] إنّه احتفال مُوجّه إلى الإله الكبير المسمّى «نُورُنْدَارِي» (Nurundere) منشئ الاحتفال ذاته[107]



رسم للإله «نُورُنْدَارِي»

ومهما كانت أهميّة هذه الوقائع، فإنّها لا تُظهر لنا سوى التزام الحضارات الأُستراليّة بالمسار الذي يُؤدّي إلى أن تكون الصلوات موجّهة نحو الآلهة، وتحديداً نحو الآلهة العظيمة. ولعلّ من شأن بساطة هذه الصِّيَغ المختزلة جميعها تقريباً في النّداء بالاسم، ونزوعها إلى أن تكون استحضاريّة أكثر منها استغاثيّة، أن يجعلها بحقّ مُصنفة ضمن تلك الصِّيَغ التي نجدها في أغاني المسارّة، وهي بالفعل جُزء منها، أو ضمن أغاني العِبادة الطَّوْطميّة، القريبة منها. إنّها مُحاولات، ولكنّها مُحاولات غير مُقيَّدة بشكل محدّد، لكي تُعبّر من خلال عبارات مُوجزة، عن مدى بُعد الإله وأنّنا نريد استحضاره إلينا.

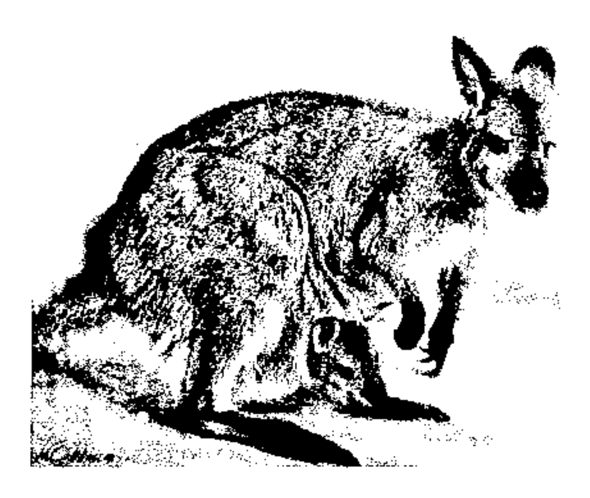
---

[*] الوَلّابِي: الكَنْغَر القَزَم، انظر الصُّورة في الصفحة المقابلة [المترجم].

(106) انظر في ما يلي: الكتاب III، الفصل II، الأساطير؛ تاپلِن، **قواعد لغة قبيلة نَارِّينْيَارِي.** م.م.س، ص 57؛ تاپلِن، **فولكلور أهالي جنوب أستراليا الأصليّين وعاداتهم وتقاليدهم ولُغاتهم**، أديلاييد، 1879، ص22.

Taplin (George), ***The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines***, Adélaïde: Government Printer, 1879, p. 22.

(107) انظر هوبير ومُوسّ، «ملامح نظريّة عامّة في السِّحْر»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، العدد 7، ص145.



حيوان الوَلاَّبِي (الكَنْغَر القَزَم)

ولعلّه من اللّافت للنّظر أن تكون طُقوس السَّحَرَة، من بين جميع الطُّقوس الشَّفَهِيّة، الأكثر تأهيلاً في نظرنا لكي تنبثق عنها الصَّلاة مُستقبلاً حين تتّخذ هيئة مُختلفة عن تلك التي نعترف بوجودها في أُستراليا. كيف يُمكن لمُؤسّسة، طالما خدمت تطوّر التديّن، أن تكون مَدِينة بهذا القَدْر للسَّحَرة؟ سيكون من المُستحيل طبعاً فَهْم هذا الأمر ما لم نعرف، علاوة على ذلك، أنّ السَّحَرَة يُشكّلون النُّخبة الفكريّة للمجتمعات البِدائيّة، وأنّهم من أنشط الفاعلين في سبيل تقدُّمها. والحال هذه، فإنّهم يُواجهون خلال لحظتَيْن من لحظات طُقوسهم، على الأقلّ كما يعرضون تلك الطُّقوس على غير رجال الدِّين وداخل أخويّاتهم، عناصر من شأنها أن تُعتبر في الثقافات الأُخرى مُمَيِّزَةً لجملة الأعمال الطَّقْسية الابتهاليّة.

فهُم من جِهة أُولى، يتعاملون مع الآلهة الكبيرة التي غالباً ما يكتسبون سُلطتهم منها. ثمّ هُم من جِهة ثانية، لا يدخلون في أحاديث مضبوطة مع تلك الآلهة من خلال ما يتلقّونه من إلهام أثناء مساراتهم فحَسْب[108]، بل يتقدّمون إليها في بعض الحالات أيضاً برغائب. وبهذا، فإنّ ما نجده عند قبيلة «أَنُولَا» (Anula) في خليج كاربنتاريا (Carpentarie)، يُمكن أن نعتبره بحقٍّ ضرباً من

(108) هوبير ومُوسّ، «أصل القوى السحريّة في المجتمعات الأُستراليّة...»، الفصل III.

صلاة الرغائب. فضدّ الرُّوحَيْن الخبيثتَيْن المُسبّبتَيْن لأمراض الناس، تقف رُوح أُخرى ثالثة، تحمل نفس الاسم «غنَابَايَا» (Gnabaia)، هي المسؤولة عن الشفاء[109]، وهي التي يتوجّه إليها السّاحر[110] «**بالغناء كي تأتي وتشفي المريض**». ولا بدّ أنّه يوجد احتفال من هذا النوع عند قبيلة «بِينبِينْغَا» (Binbinga): فللسّاحر إلٰهان، أحدهما صِنْوُ الآخر وضدُّه، وهو من يحمل السّاحر اسمه («مُونْكَانِينجِي» Munkaninji)، وهو صاحب القُدرات الطبّية ويحضر جلسة الاستشفاء، وبما أنّ الـ «مُونْكَانِينجِي» السّاحر سيطلب في إحدى اللّحظات من الإلٰه «مُونْكَانِينجِي» الإذن كي يُظهِر للجُمهور العَظْم السِّحْري مُسبّب المرض، فمن المُحتمل جدّاً أن يكون ذلك مسبوقاً بنِداءٍ موجّه إلى «مُونْكَانِينجِي»، ورُبّما تحديد النتيجة المرجوّة[111] هل هذا مُؤكّد؟ لا ندري، لكن يبدو في كُلّ الأحوال أنّ صِيَغاً من هذا النّوع ضَروريّة في هذا الطَّقْس الذي يتمثّل عند قبيلتَيْ «بِينبِينْغَا» (Binbinga) و«مَارَا» (Mara)، كما عند قبيلة «أَنُولَا»[112]، في استدعاء روحٍ ثالثة لمُواجهة الروحيْن المُؤذيتَيْن المُوجَّهتَيْن للسَّحَرَة[113] بل إنّ الطريقة

---

(109) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أستراليا**، م.م.س، ص502، وانظر ص501 حول دور «غْنَابَايَا» في المسارّة العاديّة، وفي ص749 يُذكر وجود ثلاث «غنَابَايَا»، اثنتان شرّيرتان وأُخرى طيّبة، وهذا ما يعني أنّ الأُسطورة هي ذاتها كما نجدها عند قبيلتي «مَارَا» و«بِينبِينْغَا»، وذلك رَغْم الاختلاف الشديد في تنظيم مهنة السِّحْر بينها.

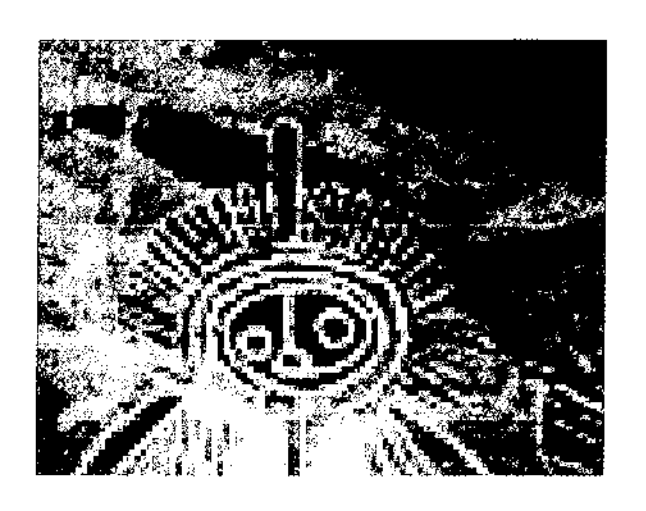
(110) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أستراليا**، م.م.س، ص502: يغني لـ «غنَابَايَا» المكرَّرة (Sings to bis Gnabaia).

(111) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص488. يجب أن يكون في جميع هذه الوثائق خطأ ما في المُلاحظة: فنجد «مُونْدَادْجِي» Mundadji (ص487) تتحوّل إلى «مُونْدَاغَادْجِي» Mundagadji (ص501) ثُمّ لا تُذكر ضمن مَسْرد المُفردات (ص754)، ونجد «مُونْكَانِينجِي» Munkaninji «مُونْكَانِي» Munkani (عند قبيلتَي «مَارَا» و«أَنُولَا»، ص754، لتتحوّل إلى «مُونغورْنِي» Mungurni في الصفحة 489). فجميع هذه الأرواح تحمل أسماء مُتقاربة جدّاً مع أسماء السّاحر وأسماء الطُّقوس ذاتها (انظر في ما يلي بشأن الـ «مُونْغُورْنِي»: الكتاب III، الفصل II، الأَخْذَة).

(112) نحن لا نفهم مُطلقاً كيف أمكن للسيّدين سبنسر وغيلّن القول بعدم وجود أيّ تشابه بين مُمارسات قبيلتيْ «مَارَا» و«بِينبِينْغَا» ومُمارسات قبيلة «أَنُولَا» (سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص502).

(113) ن.م.س، ص628. وقد يكون «مُونْبَانِي» Munpani المذكور هو نفسه «مُونْكَانِي» Munkani، =

التي يُستخدم فيها القُرْبَان من أجل اكتساب تلك القوّة السِّحْريّة[114] تجعلنا نُصدّق أنّ سحَرَة تلك القبائل توصّلوا أو كانوا في طريقهم نحو التوصّل إلى إجراء تحسينات طَقْسية على قَدْرٍ كبيرٍ من الدقّة.



صورة الإله «مُونْكَانِينْجِي» Munkaninji

ومن جِهة أُخرى، فإنّ السَّحَرَة يُواجهون كذلك كائنات شخصيّة جدّاً ومُقدَّسة، يُمكنهم، بل يجب عليهم عند بعض القبائل، أن يتحدّثوا إليها بانتظام. إنّهم الأموات الذين يستمدّ منهم السَّحَرَة قُدراتهم أيضاً. وبما أنّ السَّحَرَة، بأثرٍ عكسيٍّ، هُم في العادة أقوى من أرواحهم شبه الرسميّة، فإنّ تلك الطُّقوس الشَفَهِيّة لا تعدو في جانبٍ منها الاستحضار البسيط. وهذا ما نجد له مِثالاً قديماً وجيّداً عند داوسون في دِراسته قبائل شمال غرب فيكتوريا. إلّا أنّ طابع الصِّيَغ السِّحْريّة غير واضح في تلك الطُّقوس الشَّفَهِيّة، بل إنّ بعض العبارات التقليديّة التي يستخدمها السَّحَرَة يحمل معانيَ مُلتبسةً. فهُوِيت مثلاً يُعطي ثلاث ترجمات

أي نتيجة خطأ مطبعي، أو نتيجة عدم اهتمام، وهذا يكفي لشرح كُلّ شيء. ومع ذلك، فإنّ وثائق السيّدين سبنسر وغيلّن بهذا الصَّدَد لا تُخطئ إلّا من الناحيتن المنطقيّة واللُّغويّة.

(114) ن.م.س، ص488.

لصِيغة واحدة هي «مُولَّا مُولُّونغ» (Mulla mullung)، فهي عنده السّاحر يُمارس السِّحْر الأبيض، بينما يُسند إليها طُولَابَا (Tulaba)[*] مرّة معنى توسليّاً، وأخرى معنى استحضاريّاً[115] ولكن تُوجد وقائع أُخرى أكثر وُضوحاً. فعند قبائل «يُوبَاغَلْك» (Jupagalk) غرب فيكتوريا، يطلب النّاس عند الضّيق أن يزورهم أحد أصدقائهم المُتوفَّيْن في الحلم ويُخبرهم بالصِّيَغ الكفيلة بدرء أذى السِّحْر[116] وفي قبائل «بُونُورُونغ» (Bunurong) في منطقتَي فيكتوريا وملبورن، «**يتوسَّل**» النّاس إلى الـ«لَنْ - بَا - مُورْ»(Len-ba-moor)، أي أرواح الموتى، كي تدخل الجُزء المريض من البدن وتستخرج السِّحْر المُسبّب للمرض[117] وهذه على

---

[*] هُو زعيم أُسترالي محلّي اعتمد عدد من عُلماء الإناسة رواياته عن الأهالي الأصليّين (1832-1866) [المترجم].

(115) انظر: هُوِيت (ألفريد وليم)، «مُلاحظات حول أهالي خليج كوبر الأصليّين»، في: سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**. م.م.س، ج1، ص473. وانظر: هُوِيت وفيسون، **قبيلتا كَامِيلَارُويْ وكُورْنَايْ**، م.م.س، ص220؛ وانظر: هُوِّيت، «مُلاحظات حول الأغاني والمغنين في بعض القبائل الأُستراليّة»، م.م.س، ص733؛ وكذلك: هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص435. والصيغة على النحو التالي:

تُونْدُونْغَا بْرِيوِينْدَا نُونْدُونْغَا مِيْ مُورِّيوُونْدَا (Tundunga Brewinda nundunga mei murriwunda)

وهي حسب اعتقادي:

يَا تُونْدُونغ بِاسْم بْرِيوِينْ، بِاسْمِ المِحْجَنِ، بِاسْم عَيْنِ المُسَيِّر

وقد ترجمها السيّد هُوِيت بـ: O! Tundung!، وذلك رغم أنّه يُعطي لفظ «تُونْدُونغ» معنى: «لحاء شجرة مفتول» (Stringy bark tree)، قبل أن يجعل منه في وقت لاحق آلة مثله مثل «بْرِيوِينْدَا»، والحال إنّه سبق أن اعتبر «بْرِيوِينْدَا» (في: «مُلاحظات حول أهالي خليج كوبر الأصليّين»، م.م.س) صيغة نداء.

Howitt (Alfred William), «Notes on the Aborigines of Coopers Creek», In: R. B. Smyth (Ed.), ***The Aborigines of Victoria***, Melbourne: 1878, 1, p.473.

(116) هُوِيت، **القبائل الأصليّة لجنوب شرق أُستراليا**، م.م.س، ص 435. وانظر بخصوص الـ «غُورْنْدِيتْشْ مَارُو» (Gournditch Maro) ما يقوله المُبشّر شتايله (Stähle) في: هُوِيت وفيسون، **قبيلتا كَامِيلَارُويْ وكُورْنَايْ**، م.م.س، 252، أي إخبار الميّت الأحياء بصلوات الموت، وهو ما سننتقده لاحقاً (انظر في ما يلي: الكتاب III، الفصل II).

(117) سميث، **أهالي فيكتوريا الأصليّون**، م.م.س، ج1، ص462-463، وانظر نفس المصدر أيضاً، ج2، ص122 حول التماس مُوجّه إلى الطّير، وهو ما سنعود إليه لاحقاً في الكتاب III، الفصل I، حول الطُّقوس السِّحْريّة.

الأرجح واقعة قريبة من الحقيقة، خاصّة إذا ما قارنّاها بطَقْس قبيلة «أَنُولا» الذي ذكرناه للتوّ؛ ولكن العِبارات قد لا يكون لها شكل التماسي واضح.

هذه هي إذن وقائع تُثبت أنّه يُوجد، حتّى في أُستراليا، صَلَوات وعناصر صلاة من نمط مُتطوّر إلى حدّ ما. ويُمكننا أن ننتقل الآن إلى دراسة أنواع أُخرى من الصلوات أقلّ شَبَهاً بالأنماط المعروفة. وفي الواقع، فإنّنا سنكون من جهة أُولى مُتأكّدين من أنّ الطُّقوس الشَّفَهِيّة الأساسيّة التي سنتولّى وَصْفها هي ذاتها بالفعل التي يُمكن أن تُولّد تلك التي كشفناها للتوّ. ذلك أنّنا نلحظ التعايش بين الأُولى والثانية في إطار الحضارة نفسها وإطار الطَّقْس نفسه، وأنّه يُمكننا بكُلّ سهولة ربط بعضها بصلوات العِبادة الطَّوْطميّة، وبعضها الآخر بعِبادة المسارّة. وبذلك يُمكننا أن نرى كيف تولّدت النَّوى والبُذور داخل هذه الكتلة الكبيرة المُكوّنة من صَلَوات حيّة وفظّة ومن صلوات مُختلفة عمّا نخصّه عادة باسم صلاة، وكيف تصطبغ المراكز التي ستُولّد الأشكال الجديدة للمؤسّسة.

ولكن سيُضحي لدينا انطباع أقوى بمدى الثّراء الدّيني للطُّقوس الشَّفهيّة الأوّليّة عند الأُستراليّين حين سنقوم بتحليل كلّ عنصر منها على حدة. فمهما كان مدى ابتعادها عن الصَّلَوات الكلاسيكيّة، فإنّ أشكال العِبادة الطَّوْطميّة أو عِبادة المسارّة، سوف تبدو لنا مع ذلك مُتماثلة معها من حيث الأصل الذي انبثقت منه، ومن حيث الوظيفة الاجتماعيّة. وهذا ما سيُوفّر لنا فرصة مُناسبة لمحاولة تفسير هذه الأشكال الأساسيّة، وفي ذات الوقت مُحاولة فهم ظُروفها وأسبابها العميقة، في ذهنيّة النّاس الذين يعيشون ضمن جماعات بِدائيّة للغاية. وفي حين لم يتمكّن التحليل التاريخي لمجموعة ضخمة من الصلوات المتطوّرة جدّاً حتّى من وضعنا في مسار التعرّف على أشكالها البدائيّة، ها نحن قد أضحينا الآن فعلاً ضمن مسار التعرّف على دَوَاعيها. فالمسار الذي اخترناه يوصلنا إلى هذا الهدف، وإلى استنتاجات حول قُدرة هذه الأشكال في ذاتها على التطوّر، والأسباب التي يُمكن أن تكون استدعته.

الفصل الثالث

صِيَغ الإِنْتِشْيُومَا

I - مقدّمة

ويبقى علينا بالطّبع وَصْف وتحليل عدد كبير من الطُّقوس الشَّفَهِيّة ذات الطابع الدّيني الواضح، والمُوجّهة بما لا يقلّ وُضوحاً، نحو كائنات تُعتبر مُقدَّسة. وبلا شكّ، فإنّ كُلّ تصنيف ذي بَصْمة لاهوتيّة سيرفض إطلاق اسم الصَّلاة على هذه الطُّقوس، بما أنّها ليست تعبيراً عن حالة ذهنيّة فَرْديّة، ولا عن مُعتقد أو رغبة. إلّا أنّ تحويلها بكُلّ بساطة إلى نصّ مكتوب سوف يُظهر على العَكْس من ذلك أنّها تستحقّ تسميتها صَلاةً، على أن يكون ذلك بالمعنى الواسع. بل إنّ عدد الوقائع ذاته من شأنه أن يُظهر مدى أهميّة هذه الصِّيَغ الهَمَجيّة التي تُمثّل كُتلة الطُّقوس الشَّفَهِيّة الأُستراليّة، ومركز ثقلها

ونحن لن نَدْرسها مُنفصلة عن الاحتفالات التي يُمكن أن تُقال فيها. فهذا المنهج الأدبي واللُّغوي حصراً، إن جاز التعبير، لا يُمكن تطبيقه إلّا على الأعمال الطَّقْسية المُتطوّرة جدّاً والتي تمكّنت الصَّلاة بالفعل من الحلول محلّها. بل إنّ عَزْل هذه الدّراسة غالباً ما يكون خطيراً، لأنّه لا يُمكنها البتّة إظهار عناصر أُخرى عدا الرّغبات المُعَبَّر عنها، إن وُجدت، والكائنات المتوسَّل إليها إن ذُكرت، وبعض القليل من الارتباطات التي يُعتقد وُجودها مع تلك الكائنات. كما أنّها عاجزة عن إبراز أكثر تلك الارتباطات حميميّة، وخُصوصاً الكيفيّة التي يُؤثّر فيها الخطاب، وهو ما لا يُمكن إدراكه في طَقْس عمليّ وشَفَهِيّ في آنٍ، إلّا بتحديد الأهميّة المسنَدة إلى كُلّ قسم من قسمَي الفعل على حِدَة. ففعاليّة الكلمة،

والعلاقة بين الإنسان وآلهته، وهما الظاهرتان الأساسيّتان في الصَّلاة، لن تَغْدُوا موضوع شَرْح، بقدر ما تَغْدُوان مُعطيات ضروريّة علينا الانطلاق منها، ومبادئ أوليّة يُمكننا بُلوغها.

وكمثال عن مخاطر هذا النَّهج، نشير إلى عمل السيّد أَوْسفيلد (Ausfeld)، المُكرّس للصَّلاة عند اليونان، رغم جَلالة فائدته[1] فمن بين المسائل التي يُهملها - مع حقّ الجميع في أن يُهمل ما يشاء - مسألة معنى الصَّلاة في تلك الأديان. فبما أنّه مُتحقّق من أنّ الصَّلَوات هي في المَقام الأوّل أعمال طَقْسية[2]، فقد كان له من الوسائل، لو أنّه قام بدراسة العلاقات مع الطُّقوس، القُربانيّة أو غيرها، ما يُمكّنه من تحديد الوظيفة العامّة التي تقوم بها الصَّلاة عند اليونان؛ كما كان يُمكنه أن يُلاحظ، على وجه الخُصوص، أنّها تتقلّص بالأحرى إلى مُجرّد (εὐχή) «رغبة»[*][3]، وبصفة خاصّة إلى مُجرّد تعبير عن روابط مقرّرة، من خلال طُقوس أُخرى أو من خِلال صِفات طبيعيّة، بين اليونان وآلهتهم.

---

(1) أَوْسفيلد (كارل)، «مسائل حول الطُّقوس اليونانيّة»، **حوليّات فقه اللغة الكلاسيكي**، المُلحق عدد 28، 1903، ص505 وما بعدها. ومن بين الطُّروحات التي يُمكن الاحتفاظ بها من هذا العمل، يُمكننا الإشارة إلى تقسيم الموضوعات الثلاثة: التضرّع، القسم الملحمي، الصَّلاة أو الطلب بأتمّ معنى الكلمة.

Ausfeld (Carl): «De Graecorum precationibus quaestiones», *Jahrbücher für Klassische Philologie, Supplement-Band n°28*: 503-547, Leizig, B.G. Teubnerus, 1903, p.505, sqq.

(2) ص506. ومن الغريب أن لا يتمّ خلال بقيّة العمل اعتماد التقسيم بين «**طُقوس الصَّلاة**» (*Preces rituales*) [باللّاتينيّة في النصّ الأصلي- المُترجم] و«**الصَّلاة دون عمل مقدّس يمتدّ خارجها**» (*Preces quae sine actione sacra effunduntur*) [باللّاتينيّة في النصّ الأصلي- المترجم].

[*] باليونانيّة في الأصل، وقد عرّبناها [المُترجم].

(3) راوز (وليم هنري دنهام)، «قرابين النَّذْر اليونانيّة: مَقالة في تاريخ الدِّين اليوناني»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، العدد 7، ص296-297.

Rouse (William Henry Denham): «Greek votive offerings: an essay in the history of Greek religion », *Année sociologique*, Vol. VII, Paris: Félix Alcan, 1904, pp.296-297.

وقد يكون الأكثر خُطورة هو مُعالجة الصَّلاة في أُستراليا على انفراد، من حيث كونها ليست، إن جاز التعبير، طَقْساً مُستقلاً في جميع مُستوياتها. إنّها غير مُكتفية بذاتها، ولا نَلْحظ سوى بعض الحالات التي تكون فيها مُنفصلة تماماً عن العمليّات الماديّة كي تبدو مُستقلّة بذاتها. بل إنّها تفتقد في إحدى حالاتها[4] حتّى شكل الكلام، وتتقلّص إلى مُجرّد صَيْحة تُطلق برَتابة عجيبة. إنّها لا تعدو في مُعظم الحالات ومهما كان طُول الفترات الزمنية التي تحتلّها، سوى طَقْس مُتمّم لطَقْس آخر. بل وقد تكون في الغالب مُجرّد حاشية عاطفيّة وتعبير مُكثّف لمشاعر عنيفة وصُور فقيرة تفترض أعمالاً وحشيّة شاقّة وتحميسيّة. ولذلك، يستحيل فصل الأفعال الكلاميّة عن الحركات العمليّة التي قد تكون أحياناً مُستقلّة بذاتها، لكنّها تُسهم دائماً في منحها معناها الكامل والحقيقي.

ومن هنا سوف يكون من الضّروري، أوّلاً وقبل كُلّ شيء، وضع الصَّلَوات الأُستراليّة ضمن مُحيطها الطَّقْسي. ولا بُدّ علينا، من أجل فَهْمها، ودون أيّ طُموح فَوْريّ آخر، مُراجعة الوثائق التي تحكي الطُّقوس الشَّفَهِيّة خلال الاحتفالات، ومن ثَمَّة مُحاولة فَرْز جميع عناصر الصَّلاة التي يُمكن العُثور عليها فيها

وسيكون لهذه العمليّة سلبيّةُ إجبارِنا على بعض التَّكرار. فلسوف نجد في هذه الأديان الجَدْباء من حيث الاختلافات، صِيَغاً مُتطابقة من أجل احتفالات مُختلفة الأهميّة، كما سنجد من أجل صَلَوات مُتنوّعة، ظُروفاً عمليّة ثابتة. ولعلّه كان علينا من أجل تفادي التَّكرار، تقديم الوقائع بطريقة مُختلفة. فكم كان يكون جذّاباً، على سبيل المثال، ترتيب الصَّلَوات مُباشرة بحَسَب طبيعتها وطرائق تأديتها. لكن بدا لنا أنّه قد يكون الأنسب تناول الموضوع بطريقة أكثر بساطة، والبدء بجَرْد كامل للوقائع، ودون أن نَفْرض عليها إطاراً جاهزاً مُسبقاً. ولذلك، فإنّنا لن نقوم سوى بإعادة تقسيم الشعائر الشَّفَهِيّة حَسَب المُؤسّسات الدّينيّة المُختلفة التي تُعتبر فيها صَلَوات ضَروريّة. وسنقتصر من باب التحرّج، على دراسة جميع الوثائق، وبذلك نُعطي الإحساس بأنّنا بَحَثْنا بعناية عن الوقائع

(4) إِنْتِشْيُومَا الببّغاء الأبيض عند قبيلة «وَارَّامُونْغَا»، انظر ذلك في ما يلي.

المُضادّة، وأنّنا لم نتحيّز منهجيّاً. وبالطّبع، فإنّ تصنيفاً فوريّاً، صارماً بالضّرورة، للصِّيَغ، من شأنه استبعاد وَصْف العديد من الصِّلات التي من المُفيد أن يعرفها القارئ. وعلى وجه الخُصوص، فإنّه قد يحدث في كثير من الأحيان أن يشهد نفس الحفل صَلَوات مُتعاقبة مُختلفة في معانيها ومُتباينة في قِيَمها، وسيكون من المُستحيل عَزْل بعضها عن بعض، أو قطعها عن الحركات التي تقوم عليها، وفي كلّ الحالات، فإنّ ذلك سيُؤدّي إلى أخطاء.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّه يُمكننا، طَوَال عمليّة الوصف ذاتها، استخلاص الأنماط الأساسيّة. فانطلاقاً من واقع أنّ هذه المجموعة أو تلك من الشعوب قد طوّرت هذا أو ذاك من الموضوعات، فإنّه يُمكننا باتّباع ترتيب تاريخي أو جُغرافي، أو نياسي إن شئنا، قياسُ الهُويّات والتنوّعات. وبذلك، نحافظ على الطُّقوس الشَّفَهِيّة في إطارها، أي ضِمن بيئتها الطبيعيّة، ونتمكّن في ذات الوقت من تصنيفها

ومن بين الطُّقوس التي لا شكّ في أنّها أساسيّة للأديان الأُستراليّة، نميّز ثلاث مجموعات رئيسيّة، هي

1- الاحتفالات الطَّوْطميّة التي تهدف إلى التأثير على الشيء أو النّوع الطَّوْطمي.

2- الاحتفالات الطَّوْطميّة التي تُشكّل جُزءاً من طُقوس المسارّة.

3- احتفالات المسارّة بذاتها: الخِتان، قلع الأسنان، والشَّعَر، إلخ.

إنّ هذه المجموعات الثلاث تُشكّل أيضاً نظاماً مُرتّباً بكُلّ وضوح؛ إذ تتجمّع حولها بسُهولة سحابة من الطُّقوس، من عِبادات الطبقات الاجتماعيّة والقبيلة والأفراد؛ وهو ما يُسهّل البَرْهنة على وحدة أصلها ووحدة منشئها.

كما أنّ جميع هذه الأجزاء الثلاثة للعِبادة الأُستراليّة، تتضمّن العديد من الطُّقوس الشَّفَهِيّة.

ونحن نُطلق اسم **إنْتِشْيُومَا** على الاحتفالات المُنتمية للمجموعة الأُولى، وبذلك نحتفظ بنفس الاسم الذي اقترضه السيّدان سبنسر وغيلّن، وإن بشكل غير

صحيح[5]، من قبائل «أَرُونْتَا» في وسط أُستراليا[6] ليُطبّقاه على جميع الاحتفالات المُماثلة التي سجّلاها عند القبائل المُجاورة في الشمال والجنوب. وإنّنا نجد أنّه من الخطير بصفة عامّة التوسّع في إطلاق اسم مخصوص بمُؤسّسة قد تكون خاصّة بشعب مُعيّن، ليشمل سلسلة من المُؤسّسات المُشابهة أو المُماثلة عند شُعوب أُخرى. لكنّ هذه اللّفظة حقّقت، في حُدود عِلمنا الحالي، نجاحاً كبيراً، وهو ما يجعل استخدامها آمناً شريطة تحديد معناها بدقّة.

إنّنا نعتبر إِنْتِشْيُومَا تلك الشعائر الخاصّة باحتفالات العشائر الطَّوْطميّة والتي تهدف إلى التأثير المُباشر، وإلى حدّ ما حصريّاً، على النّوع أو الشيء الطَّوْطمي. ولعلّ مثل هذا التعريف يبتعد بشكل مَلْحوظ عن التعاريف الدارجة[7]، ولعلّ ما

(5) يربط السيّد شتريلوف (**قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ص4، ص5) اللفظ بالجذر «إِنْتِي» (Inti) الذي يعني علّم. وبذلك تكون جميع مراسم العِبادة الطَّوْطميّة «إِنْتِيجْيُومَا» (Intijiuma)، أي أعمال تدريس (فـ «إِنْتِيجْيُومَا» اسم، وهو صِيغة مصدريّة من الفعل «إِنْتِي»)؛ وبذلك فهي تدخل جميعها بالنّتيجة في مراسم المسارّة الطَّوْطميّة (انظر أدناه، الفصل IV، حيث نتبنّى قسماً من نظريّة السيّد شتريلوف. إلّا أنّه يُميز من بين الـ «إِنْتِيجْيُومَا» ما يُسمّى الـ «مْبَاتْيَاكُولْجَامَا» Mbatiakuljama (= التناغمات) المتمثّلة في استعادة الوفاق مع الآلهة الطَّوْطميّة، وتحفيز المخلوقات على التكاثر والمطر على الهُطول، إلخ، وهو ما ينتج عنه استعادة الإِنْتِشْيُومَا تحت اسم آخر، وإعطائها معنى أوسع وإضفاء صِبغة دينيّة أكبر عليه.

ونحن لن نتردّد في تبنّي رأي السيد شتريلوف لولا عدم ثِقتنا، بشكل عامّ، في تخريجاته اللُّغويّة، ولولا أنّ كيمبي يُشير (كيمبي، «قواعد ومُفردات...»، م.م.س، القسم II، ص93) إلى لفظ «إِنْتِيتَاكِرَامَا» (Intitakerama) بمعنى «حَاكَى» و«تحدّث» ويُسند للجذر «إِنْتِي» (Inti) معنى لا يشير إليه السيّد شتريلوف. انظر من أجل المقارنة: «بحوث أُستراليّة»، **مجلّة الإناسة**، I: مُفردات لغة الآرندا، برلين، 1907، ص151 (المفردة: inti).

Planert, «Australische Forschungen», *Zeitschrift für Ethnologie,* I: Aranda-Grammatik , Berlin: Behrend & Co., 1907, p.151 (inti).

(6) من المُمكن جدّاً أنّ شعب «أَرُونْتَا» كان مُكوّناً من عدّة قبائل، وعلى أيّة حال، فمن المُؤكّد وجود لهجات مُختلفة وطقوس متعدّدة (انظر أدناه). ونحن نفترض أنّ لفظ إِنْتِشْيُومَا ربّما كان مُستخدماً بالمعنى الذي أشرنا إليه عند «أَرُونْتَا» الشمال الشرقي (مجموعة أليس سبرينغس المُسمّاة «تِجْرِيتْجَا» Tjritja في لغة شعب «أَرُونْتَا»، إلخ، والجماعات المجاورة باتّجاه الشرق).

(7) حول هذه التعاريف والنظريّات المُصاحبة لها، انظر المراجع المشار إليها أدناه.

سنتناوله لاحقاً سيبرّر اختيارنا هذا، كما سيتبيّن على وجه الخُصوص مدى خطأ اتّباع أسلافنا في حُكمهم المُسبق بالطّبيعة السِّحْريّة للطّقوس، أو عدم إدراجهم كلّاً من الطُّقوس التي تحدّ من حضور الطَّوْطم، والطُّقوس التي تزيد حُضوره ضمن وظائف هذه العمل الطَّقْسي[8].



صورة لحفل إِنْتِشْيُومَا المطر عند قبيلة «أَرُونْتَا»

(8) ولعلّ القبيلة الوحيدة التي تتّصف فيها العشيرة الطَّوْطميّة بطابع إيجابي بَحْت، وَفْقاً لكاتب سطحي جدّاً، هي قبيلة «بَالْجَارِّي» (Paljarri) في غرب أُستراليا، حيث لا يملك أعضاء العشيرة أيّ فاعليّة عدا زيادة عدد كائنات طَوْطَمهم. انظر ويتنال (جون)، «عادات أهالي شمال غرب أُستراليا الأصليّين وتقاليدهم»، **مجلّة الإناسة الأُسترالية (علم الإنسان)**، مVI، العدد 4، 1903، ص41. ومع أنّ الواقعة معقولة، فإنّ هذه الشهادة ينقصها الدليل، لأنّها تتناول في الجُملة مسألة خطيرة.

Jhon Whitnell, «The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North Western Australia», *Australian Anthropological Journal (Science of Man)*, Vol. VI, n°4, 1903, p.41.

ولفَهْم الأعمال الطَّقْسية للإِنْتِشْيُومَا الأُسترالِيّة، سندرس أوّلاً إِنْتِشْيُومَا قبائل «أَرُونْتَا» بوَصْفها أقدم ما نعرف من إِنْتِيشْيُومَات وأكثرها معرفة لدينا. وبما أنّها تتضمّن في آنٍ عدداً كبيراً من الطُّقوس الشَّفَهِيّة المُحدّدة النُّصوص والواضحة المعالم إلى حدّ كبير، بما في ذلك تقريباً جميع تنويعات تلك الطُّقوس، فهي تُمثّل نُقطة انطلاق مُمتازة. أَضِفْ إلى ذلك، أنّنا نعرف فيما يتعلّق بقبائل «أَرُونْتَا»، أفضل من معرفتنا ما يتعلّق بأيّ قبيلة أُخرى، الشُّروط الطَّقْسية والأُسطوريّة والاجتماعيّة التي يتمّ فيها ترديد الصِّيَغ. وسنُواصل بحثنا بدراسة إِنْتِشْيُومَا قبيلة «وَارَّامُونْغَا» (Warramunga) التي ستُبرِز لنا نوعاً فريداً من الطُّقوس الشَّفَهِيّة التي تُشكّل لوحدها تقريباً الطَّقْس الكامل للإِنْتِشْيُومَا عند هذه القبيلة. وحول هاتين القبيلتين من قبائل وسط أُستراليا، سنجمع بقيّة قبائل القارّة الأُستراليّة على شدّة اختلاف تنظيماتها وتباين حضاراتها؛ وسوف نُظهر أنّها تمتلك أيضاً، وإن بدرجات مُتفاوتة التطوّر، نفس المُؤسّسة الدّينيّة، وأنّ هذه الأخيرة تتضمّن بدورها صَلَوات من أنواع مُماثلة يتمّ التلفّظ بها أيضاً في شُروط مُماثلة.

II - إِنْتِشْيُومَا قبائل «أَرُونْتَا»

تُعتبر قبيلة «أَرُونْتَا» أفضل القبائل معرفة لدينا حاليّاً في أُستراليا[9] ويقطن شعب «أَرُونْتَا» إقليماً شاسعاً يمتدّ بين خطّي الطول 132° 136° شرق غرينيتش، ويتّسع لأكثر من ثلاث درجات بين خطّي العرض 23° 26° ويُشكّل هذا الشعب واحدة من أقوى القبائل التي عرفتها أُستراليا[10] بتعداد يبلغ

(9) بفضل أعمال سبنسر وغيلّن، والمبشّرين الألمان. حول النقد الذي يُمكن أن يُوجّه إليهم، انظر أعلاه.

(10) كانت قبيلة «أَرُونْتَا» حوالي سنة 1874 أكثر تعداداً ممّا هي عليه الآن، وذلك قبل وصول الجدري الأول والزّهري (انظر شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص218). أمّا أقوى القبائل التي يصفها هُويت، وهي قبيلة «دْيَارِي»، فلم تتجاوز على أقصى تقدير 600 فرد عند بداية الاحتلال الأُوروبي، وكان تعدادها 230 فرداً حسب إفادة غاسون في رسالة له إلى كُورّ [حوالى سنة 1885 المترجم] (انظر كُورّ (إدوارد)، **العِرْق الأُسترالي**. م.م.س، ج II، ص44) أمّا القبائل ذات العدد مثل «وِيرَيْدْثُورِي» و«بَرْكُونجِي» (3000 فرد حسب تُولُونْ Teulon، ن.م.س، II، ص189) =

أكثر من 1,200 فرد يُشكّلون أكثر من مائة جماعة محلّية طَوْطميّة، وهو ما يجعلهم أقرب إلى الكونفدراليّة القبليّة منهم إلى القبيلة الواحدة[11] ولعلّ ما يُؤكّد هذا الأمر هو تلك الاختلافات المُهمّة التي نجدها في اللّهجات[12]، وفي مراسم المسارّة مثلاً[13]، وفي التنظيم الاجتماعي[14]، باعتبار احتكام جُزء من القبيلة على الأقلّ (ذاك الذي يعيش على ضِفاف نهر فينك) على تنظيم اجتماعي كامل[15] وهم لا يعيشون البتّة في بُقعة مُقفرة من الأرض كما قد تُوحي به

و«نَارِّينْيَارِي» (3200 فرد في سنة 1842 حسب تايلِن) فهي بالأحرى مجاميع من القبائل. وعلاوة على ذلك، فإنّه من الصّعب جدّاً القول أين تبدأ القبيلة وأين تنتهي في أُستراليا (انظر أدناه، الكتاب III، القسم II، شُروط التشكّل الاجتماعي).

(11) انظر: الأسماء ذات المنشأ الجُغرافي البحت لمُختلف فُروع شعب «أَرُونْتَا» حَسَب ستيرلنغ، في: **تقرير أعمال بعثة هُورن العلميّة إلى أُستراليا الوسطى**، م.م.س، القسم الرابع، ص10؛ وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص9. وحتّى لو كانت هذه الأسماء غير مُرتبطة إلّا بتفرّق الجماعات المحلّية خلال فترة ظعن القبيلة أو بُطونها، فإنّ لها مع ذلك بعض أهميّة: فرَغْم كونها لا تُشير إلّا إلى أسماء المناطق التي تأتي منها العشائر وطريقة انتصابها في المُخيّم حَسَب وجهتها الأصليّة، فإنّ ذلك التوزّع ربّما يحدث داخل البُطون التي تتحكّم في هذا الخُصوص في تنظيم مُخيّم القبيلة (انظر: النُّصوص التي يستشهد بها دوركهايم ومُوسّ في: «التصنيفات البِدائيّة»، **الحوليّات الاجتماعية**، م.م.س، ص53، فإذا ما ثبتت صحّة هذا الفرضيّة، فإنّ ذلك من شأنه تدعيم ما سبق أن افترضناه حينها).

(12) حول هذه الاختلافات في اللّهجة، انظر على سبيل المثال: كيمبي، «قواعد ومُفردات...»، م.م.س، القسم II، ص1 وما بعدها؛ أمّا التغيّرات في المُعجم بشكل خاصّ، فتبدو أكثر خُطورة، ومن أمثلة ذلك: لفظ «أُولْتُنْدَا» Ultunda (الأحجار السِّحريّة) في الجنوب الشرقي = «أَتْنُونْغَارَا» Atnongara في الجنوب الغربي، إلخ. «أَنْغُورَا» Engwura = «أُورُومْبِيلَّا» Urumpilla.

(13) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص265؛ **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص308-309.

(14) حول الانقسام إلى أربع وثماني طبقات، انظر التناقض الطّريف بين اثنين من المُبشّرين القُدامى، كيمبي وشولتزه، **تقرير أعمال البِعثة العلميّة إلى أُستراليا الوسطى**، القسم الرابع، م.م.س، ص50، وما جاء في الوثائق التي استشهد بها دوركهايم في: «حول الطَّوْطميّة»، م.م.س، ص82.

(15) يتّضح من تحليل وثائق شتريلوف (**قبائل أرانتا ولُوريتْيا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ص3، الهامش رقم 5) أنّ قبيلة «أَرُونْتَا» في منطقة فينك، لوحدها، وهي المُقسّمة في ثماني طبقات مُوزّعة بين البطنين «بْمَالْيَالُوكَا» (Pmalyanuka) و«لَاكَاكْيَا» (Lakakia) =

بعض الأوصاف[16] فهم يتنقّلون في بلاد من السُّهوب تخترقها كثبان رمليّة وفضاءات صخريّة، ولكنّها وفيرة المياه بما يكفي- إذ لا تسمح الأنهار التي لا تصل إلى مصبّها السابق في بُحيرة آير (Eyre) للمياه بأن تكون دائمة وكثيرة الأسماك-؛ وتُشكّل الأَوْدية المُغلقة التي تتراوح بين الضيق والاتّساع مناطق صَيْد غنيّة بالطّرائد، كما تُشكّل الواحات الصغيرة في الصحراء أو الفَلاة مخزوناً احتياطيّاً كبيراً[17] وبالتّالي، فإنّ قبيلة «أَرُونْتَا»، على غِرار معظم القبائل الأُستراليّة، كانت قادرة رغم بِدائيّة تقانتها[18]، على العيش في تناغم سعيد مع بيئة داعمة. وقد تركت لهم حياتهم الاقتصاديّة مجالاً واسعاً للتّرفيه، وهي حياة لم تكن تدفعهم إلى التقدّم التقني، ولا التقدّم العلمي[19] وكانت التجمّعات القبليّة الكبيرة، وحتّى بين القبائل، تشهد احتفالات مسارّة

تتقاسم جميع الأراضي كلّها. وقد ذهب في ظنّ السيّدين سبنسر وغيلّن أنّ اسمي العَلَمَيْن هذين من الأسماء المُشتركة، يُطلق أحدهما وهو «نَاكْرَاكْيَا» (Nakrakia) على أفراد بطن «المُتكلِّم»، ويُطلق الثاني وهو «مُولْيَانُوكَا» (Mulyanuka) على البطن المُعاكس. وقد استمرّا على خطئهما في كتابهما الثاني **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**.

(16) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص2 وما يليها؛ وتُوجد محطّات مُزدهرة في تامب داونز (Tempe Downs) في بلاد قبيلة «لُورِيتْيَا»، انظر: **تقرير أعمال البعثة العلميّة إلى أُستراليا الوسطى**، القسم الرابع، م.م.س؛ شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص220-229. ونحن نُشير إلى وَصْف المُستكشفين الأوائل مثل: جايلز (أرنست)، **أستراليا من خلال رحلتين**، لندن، 1889، ص12، وحتّى إلى وصف سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص2 وما يليها؛ والواقع أنّ مجموعات شعب «أَرُونْتَا» لا تُقيم في الصحراء أو السُّهوب إلّا خلال الترحّل أو لمُلاحقة الفرائس. وقد أضحت البلاد حاليّاً بلداً تنتشر فيه مُستعمرات الرجل الأبيض هنا وهناك، بما يجعلها في الجُملة مُستعمرة نسبيّاً، انظر: ماثيوز، «مُلاحظات حول لغات. م.م.س، ص420.

Giles (Ernest), ***Australia Twice Traversed***, London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington,1889, p.12.

(17) حول صَيْد السّمك والقنص وقطف الثّمار، انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص7 وما يليها؛ **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص؟؛ شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص232-234.

(18) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص633 وما بعدها.

(19) انظر في ما يلي: الكتاب III، الفصل II، 1.

مُطوّلة[20]، تختلط فيها الولائم الخالصة والمسرّات المَحْضة بأكثر الطُّقوس قداسة، وذلك على مَدَى أشهر كاملة. وهذا ما كان يتطلّب وجود أرض غنيّة في ذات الوقت بالبُذور، وبالزّواحف والحشرات، وبمُهمّات الصَّيْد السعيدة، إضافة إلى مُؤَن مُتراكمة.

وفي ظلّ هذه الظروف الماديّة، طوّر شعب «أَرُونْتَا»، قبل انحطاطه[21]، تنظيماً اجتماعيّاً غاية في التطوّر. فنجد من جِهة أُولى بَطْنَيْن، كانا في الماضي، وما زالا إلى اليوم مبدئيّاً، يتقاسمان الطَّواطم[22] ويسمح هذان البطنان المُنقسمان بدورهما إلى أربع طبقات زواجيّة وثمانٍ، بحَسَب الإقامة في جنوب القبيلة أو الجنوب الغربي أو الشمال[23]، بأن يُؤخذ في الاعتبار وفي ذات

---

(20) استغرقت الـ «أَنْغْوُورَا» (Engwura) التي شهدها السيّدان سبنسر وغيلّن أكثر من ثلاثة أشهر لم يخرج خلالها الرجال إلى الصيّد إلّا لِماماً. انظر: «أَنْغْوُورَا قبائل أَرُونْتَا»، **وقائع الجمعيّة الملكيّة لجنوب فيكتوريا**، مII، أديلاييد، 1891، ص221-223.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), «The Engwura of the Arunta Tribes», *Transactions of the Royal Society of Victoria*, II, pp. 221-223.

(21) حول انحطاط هذه القبائل، وهو أمر قديم، انظر: شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص218، ص224-225 (تغيّرات التنظيم الاجتماعي). وانظر كيمبي، «قواعد ومُفردات...»، م.م.س، ص1، حول صُعوبة التحدّث مع الأولاد الذين لم تتمّ تربيتهم عند البعثة التبشيريّة. ومع ذلك، فإنّه لا ينبغي أن يُستنتج من هذا التناقض أنّ المُلاحظة، سواء عند سبنسر وغيلّن أو عند مُؤلّفين آخرين، كانت مستحيلة. أوّلاً، أنقذت البَداوة المُفرطة قبائل «أَرُونْتَا» من التأثّر بقوّة بالأوروبيّين، رَغْم علاقاتهم العديدة معهم؛ ثمّ إنّ النيّاسين والمُبشّرين كان لهم من الحَذَر الطبيعي ما جعلهم لا يتعاملون إلّا مع الشيوخ من ذوي السنّ والحِكمة على ما يبدو (انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، المُقدّمة، صVIII؛ ماثيوز، «مُلاحظات حول لُغات. م.م.س، ص420)؛ وراجع: شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ج1، ص1، الهامش رقم 2، وانظر الصورة في ص1.

(22) انظر أعلاه، وانظر: دوركهايم (إميل)، «حول الطَّوْطميّة»، م.م.س، ص91 وما يليها. وانظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، الفصل II، الشروط الاجتماعيّة. ونحن نفترض، استباقاً لكُلّ نقد، أنّ قبائل «أَرُونْتَاكَانْ» لديها، إلى زمن قريب نسبيّاً، تنظيم مُماثل لما نجده عند قبيلتَيْ «مَارَا» و«أَنُولاً»

(23) انظر: دوركهايم (إميل)، «حول تنظيم الزواج في المُجتمعات الأُستراليّة»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، مVIII، 1903-1904، ص124 وما يليها. ونحن نرى أنّ ما يُقدّمه السيّدان توماس وفان غنّب من اعتراضات وسُخرية لا يقوم على أيّ أساس متين.

الوقت مكانة العشائر الطَّوْطميّة داخل البطنين، والنَّسَب الأُمومي، والنَّسَب الذُّكوري[24] وقد لعب البطنان هذه الوظيفة على الأقلّ بعد أن توقّف الميراث الطَّوْطمي، ولأسباب غير معروفة، عن الانتقال بطريقة شديدة الانتظام كما كان الحال مُطوَّلاً[25] وكما يحصل عند جميع جيران شعب «أَرُونْتَا»[26]، وأضحى يجري بطريقة غير مُنتظمة.

لكن دَعُونا نلاحْظ بخُصوص العِبادة الطَّوْطميّة، أهميّة وجود عدد كبير من العشائر الطَّوْطميّة. فقد أحصى السيّدان سبنسر وغيلّن ما لا يقلّ عن 62 في كِتابهما الأوّل[27] و 75 في القائمة التي وضعاها في كِتابهما الثاني[28] وقد

Durkheim (Emile), «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», *Année sociologique*, Vol. VIII, Paris: Félix Alcan, 1905, p.124, sq.

(24) تنصّ وثيقة لم تحظَ باهتمام كافٍ من قبل شولتزه، على أنّ للطّفل طَوْطمين، طَوْطم والده وطَوْطم والدته، في الموضع. انظر: شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص235، وراجع ص238 بخُصوص «تمَارَا أَلْتجِيرَا» (Tmara altjira) أي مُخيّم أَلْشِيرِينْغَا (Alcheringa)، وهو دائماً، وفقاً لشولتزه، مُخيّم الأُمّ والجدّ الأسطوري للأُمّ؛ وانظر في ما يلي: الفصل الخامس «الاحتفالات الطَّوْطميّة عند فُقدان الدم».

(25) لا نتبنى بطبيعة الحال، وعلى كلّ المستويات، الفرضيّة التي تنصّ على أنّ الاعتقاد البِدائي كان محوره الإيمان بولادةٍ مُعجزةٍ تماماً دون احترام الطّواطم، راجع مُناقشة لذلك في ما يلي: الكتاب III، القسم III. وعلى كلّ حال، فإنّ المسألة تبدو لنا غير ذات معنى بفعل مُلاحظة بسيطة مفادها أنّنا لا نستطيع أن نفهم كيف يُمكن أن نصل حتّى إلى فكرة النَّسَب الرحمي، انظر: **الحوليّات الاجتماعيّة**، مX، باريس 1907، ص229.

(26) باستثناء تلك التي تنتمي إلى نفس الأُمّة مثل قبائل «إِلبِيرّا» (Ilpirra) و«أُونْمَاتْجِيرَا» (Unmatjera) و«كَايْتِيش» (Kaitish) (؟) (انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص150 وما يليها)، وهذه ما تزال إلى الآن في حالة تحلّل أقلّ، إذ ما زالت الطَّواطم على الأقلّ مُرتبطة بالبُطون. ولكن الولادة المُعجزة عند قبيلة «وَارَّامُونْغَا» وجميع قبائل الشمال، كما عند قبيلة «أُورَابُونّا» وجميع قبائل الجنوب، لا تنتُج عنها أبداً سلالة طَواطم غير منتظمة.

(27) انظر القائمة التي قدّمناها في: «حول بعض أشكال التصنيف...»، م.م.س، ص28، الهامش 2، وقارن مع القائمة التالية.

(28) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص768 وما يليها.

– «أَرْوَاتْجَا» Arwatja (فأر صغير)؛ «أَتْجِيلْبَا» atjilpa (أَشِيلْبَا achilpa = اليَرْبُوع، وهو القطّ البرّي عند سبنسر وغيلّن)؛ «أُكْنُولْيَا» uknulia (الكلب)؛ «إِينَارْلِينْغَا» inarlinga =

(قُنْفُذ النمل)؛ «إِلْكُونْتِيرَا» elkuntera (الخفّاش الأبيض)؛ «أُورُو» euro؛ «كَنْغُورُو» kangourou (الكَنْغَر)؛ «أَبُوسُومْ أُونْتَانْيَا» opossum untaina (فأر صغير)؛ «أَنْتجِيبِيرَا» untjipera (خفّاش صغير)؛ «وَلَّابِي» wallaby (الكَنْغَر القزم).

- «أَرْثُوَرْتَا» Arthwarta (صَقْر صغير)؛ «أَرْضُوَيْتِيَا» Ertwaitja (العصفور الطنّان، انظر ص374 حيث يُسمّى «كُوبَاكُوبَالْبُولُو» Kupakupalpulu في إحدى الأساطير)؛ «أَطْنَلْجُولْبِيرَا» Atnaljulpira (بَبّغاء العشب)؛ «إِمْبِي إِمْبِي» Impi impi (طائر صغير)؛ «إِيرْكَالَانْجِي» Irkalanji (الصّقر البُنّي)؛ «أَتْنِينبِيرِيتْجِيرَا» Atninpiritjira (البُومة، بَبّغاء البروفيسور أليكس)؛ الدُرَّاج الأهلي أو الحمامة؛ «تُولْكَارَا» Tulkara (القُبَّرَة)؛ «تَالُوثَلْبُونَا» Taluthalpuna (الدجاجة البرّية)؛ «ثِيبًّا-ثِيبًّا» Thippa-thippa (طائر صغير)؛ «إِرْتْنِيَا» Ertnea (الديك الرومي)؛ «أُولَّاكُوبِيرَا» Ullakuperra (صَقْر صغير).

- «أَرِّيكَارِيكَا» Arrikarika (الثُّعبان البُنّي)؛ «أُوبْمَا» Obma (الثُّعبان المُنبسط، لاحظ أنّ الاسم العامّ للثّعابين هو «وُومَّا» Womma عند قبيلة «دْيَارِي» و«آبْمَا» Apma عند قبيلة «أُورَابُونَا»)؛ «أُوكْرَانِينَا» Okranina (ثُعبان غير سامّ)؛ «أُونْدَاثِيرْكَا» Undathirka (ثعبان غير سامّ).

- السَّحَالِي: «إِرْلِيوَاتْجِيرَا» Erliwatjera (الوَرَل Varanus gouldii)؛ «إِتْجُونْبَا» Etjunpa (الورل الشوكي Varanus spinulosus)؛ «غُوَامَا» Goama (الورل المخطَّط Varanus varius)؛ «إِلْتجِيقَارَا» Iltjiquara (الورل المنقّط Varanus punctatus)؛ «دُورَا» Dura (السّحليّة النّمر Nephrurus) أو السّحليّة اليهوديّة أو السّحليّة العملاقة (Varanus giganteus).

- الضُّفْدُع (Lymnodynastes dorsalis).

- الأسماك «إِنْتِرْبِيتْنَا» Interpitna، «إِرْبُونْغَا» Irpunga.

«تجَانْكَا» Tjanka (النّمل الكلب)؛ «إِنْتِيلْيَابَيَابَا» Intiliapaiapa (خُنفس الماء)؛ النمل صانع السُّكّر؛ «أَنْتجَالْكَا» Untjalka (يَرَقَة الوِيتْشِيتِي Witchetty، وهي «أُونْشَالْقَا» Unchalqua = يَرَقَة عند سبنسر وغيلّن).

- البُذور العشبيّة: «أَلُوجَنْتْوَا» Alojantwa، «آوْدَاوَا» Audaua، «إِنْغْوِيتْجِيكَا» Ingwitjika، «إِنْجِيرَا» injirra، «إِنْتْوُوتَا» Intwuta.

- «إِلُونْكَا» Elonka (فاكهة مَارْسْدَنْ، ونحن نفترض أنّ سبنسر وغيلّن نسيا ببساطة أن يُشيرا عند شعب «أَرُونْتَا» إلى: «أُونْجْيَانْبَا» Unjiamba (زهرة شجرة الهَاكِيَا Hakea)، «مُونْيِيرَا» Munyera (بُذور نبتة Claytonia balonnensis)، «تجَانْكُونَا» Tjankuna (العُلَّيْق)، «أُلْتِينْجْكِينْجَا» Ultinjkintja أو «أُنْتْجِيرْكَا» Untjirkna (بذور شجرة السَّنْط)؛ «يِلْكَا» Yelka (بُصيْلة نبات السُّعْد Cyperus rotundus).

أمّا الطَّواطم الشاذّة، فهي: النّار، والقمر، ونَجمة المساء، والحجر (ربّما حجر الفأس؟)، والشمس، والماء (السحاب). ولم يُذكر طَوْطَم الريح ضمن الطَّواطم الشاذّة، كما أنّ عدداً من الطَّواطم الأُخرى التي ورد ذكرها في الكتاب الأوّل لا تظهر في الكتاب الثاني، ومن ذلك مثلًا: أَوَارْلِينْغَا Arwarlinga (زهرة أحد أنواع شجرة الهَاكِيَا =

استخرجنا من الأساطير التي جمعها السيّد شتريلوف (Strehlow)، والمُركّزة حصرياً حسب قوله على الآلهة الطَّوْطميّة[29]، قائمة بأكثر من 99 طَوْطماً، دون

Hakea)، ص444، «أُورْبُورَا» Urpura (العَقْعَق)، ص404؛ ولعلّ أهمّ طَوْطم لم تتمّ الإشارة إليه هو طَوْطَم البَرقوق «أكَاكَيَا» Akakia.

ومن ناحية أُخرى، فقد كُتبت أسماء عدد من الطَّواطم، إن لم تُحرَّف، بطُرُق مُختلفة جدّاً، ومن ذلك على سبيل المثال، «أُولِيرَا» Ulira في الكتاب الأوّل (ص439) تغدو «دُورَا» Dura في الكتاب الثاني، والثُّعبان المُنبسط «أُوكْرَانِينْيَا» Okranina ص342 يغدو «أُوبْمَا» Obma في الكتاب الثاني. وأخيراً، تنقص القائمة الثانية طَواطم سبق ذكرها في الكتاب الأوّل، ومن ذلك «لاَتْجِيَا» Latjia لبذرة الحشيش (نفس الاسم كما جاء عند شتريلوف)، ص731. ونُلاحظ أنّ عدد طَواطم النباتات أكبر بكثير ممّا هو في القائمة الأُولى.

وبالتّأكيد، فإنّ عدداً منها طَواطم فرعيّة، ومثال ذلك «اليَرَقَة الصغيرة» في القائمة الأُولى، ص301، الخ. انظر أدناه.

(29) قائمة الطَّواطم عند شتريلوف (**قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س) حسب الترتيب الأبجدي، وهو ترتيب السيّد بلانرت (Planert):

- «آلْكِينِينِيرَا» Alkenenera (حشرة الزِّيز، ص56، الهامش رقم 8)؛ «آلْكْنِيبَاتَا» Alknipata (اليسروع، ص84)؛ «آنْتَانَا» Antana (حيوان الأُبُوسُوم، ص62؛ «آرَا» Ara، «آرَانْغَا» Aranga (الكَنْغَر، وهو «آرُونْغَا» Arunga عند سبنسر وغيلّن، ص2، ص6، إلخ)؛ «آرْوَا» aroa (أو «أُورُو» Euro، ص29، 59)؛ «آرْكَارَا» Arkara (طائر أبيض، ص67، 73)؛ «آرْكُولاَرْكُوَا» Arkularkua (البُومة الوَقْواقة Podargus، ص8).
- «إِيرِتْجَا» (العُقاب، وهو «إِيرِتْشَا» عند سبنسر وغيلّن، ص6، 45، إلخ)؛ «إِيرُوَانْبَا» (الكُركيّ الأبيض، ص76).

«إِيبَارَا» Ibara (الكركيّ المخطّط، ص19، ص75، ص82)، «إِيبِيلْجَاكُوَا» Ibiljakua (البطّة، ص11، ص74)؛ «إِيلاَنْغَا» Ilanga (السِّحليّة الصغيرة، ص81، «إِيلْيَا» (حيوان الإِيمُو، ص6، وهو عند سبنسر وغيلّن «إرْلِيَا» Erlia)؛ «إِلْكُومْبَا» Ilkumba أو «إِلْبَالاَ» Ilbala (ضرب من الشُّجيرات، ص67؛ «إِلْبَالاَ» ، ص98، وهو نفسه «إِلْبُولاَ» Ilbula شجرة الشاي؟)؛ " إِلْتْجِنْمَا» Iltjenma (جراد البحر، ص46، الهامش رقم 19)؛ «إِمْبَارْكَا» Imbarka (أمّ أربع وأربعين، الجدول IV، الهامش رقم 5)؛ «إِينَالَنْغَا» Inalanga (حيوان الخُلْد، ص6، ص8، إلخ، وهو «إِينَارْلِينْغَا» Inarlingaعند سبنسر وغيلّن)؛ «إِنْتجِيرْجِيرَا» Injitjera (الضُّفْدُع، ص52، انظر «إِنْيَالَنْغَا» Inyalanga عند سبنسر وغيلّن بخُصوص هذا الطَّوْطَم والطَّوْطَم السابق)؛ Injitjinjitja (الطيور السوداء الصغيرة، ص91)؛ «إِينْجُونَنْغَا» Injunanga (يَرَقَة شجرة الصَّمْغ، ص85، ص11 (ولكن السيد شتريلوف يتناساه هنا)؛ «إِينْجِيكَانْتَا» Injikantja (الصَّمْغ المسموم؟)؛ «إِنْتجِيرَا» Intjira (السِّحليّة السوداء، ص60)؛ «إِنْكَايَا» Inkaia (اليَرْبُوع الصغير، ص66، =

ص76)؛ «إنْكِينِيكِينَا» Inkenikena (طير جارح، وربّما كان هو طَوْطَم قبيلة «لُورِيتْجَا»، ص45)؛ إنْكَالِنْتجَا Inkalentja (الصَّقر، ص81)؛ إيوُوتَا iwuta (وَلَّابِي، ص57، انظر سِبنسر وغيلّن، ص768، وقد يكون «لُوتَا» Luta و «بُوتَايَا» Putaia اسمين آخرين لطواطم الوَلَّابِي)؛ («إيرْبَانْغَا» أو «إيرْبُونْغَا» حسب سبنسر وغيلّن، وهي الأسماك من كُلّ نوع، وهو أحد أندر الطّواطم الأصليّة المعروفة، ص46، الهامش رقم 19)؛ «إيرْكُونْتِيرَا» Irkentera (الخُفّاش، وهو «إيلْكُونْتِيرَا» Elkuntera عند سبنسر وغيلّن)؛ «إرْكْنَا» Irkna أو «جِلْكَا» Jelka، (وهو «يِلْكَا» Yelka عند سبنسر وغيلّن، القُلْقَاس، ص87).

- «أُولُوتَارَا» Ulultara (البَبّغاء، ص78)؛ أُولْبَاتْجَا Ulbatja (البَبّغاء، ص78)؛ «أُولْبُولْبَنَا» Ulbulbana (الخُفّاش، ص46)؛ «أُولْتَامْبَا» Ultamba (النَّحل، ص67)؛ «أُورَارْتْجَا» Urartja (الفأر، ص46)؛ «أُورْبُورَا» Urbura (العَقْعَق، Gould Craticus Nigricularis، ص2، الهامش رقم 19)؛ «أُورْتُورْتَا» Urturta (صَقْر صغير، ص39، وانظر: «أُورْتُورْبَا» Urturba، الجدول VIII الشكل 2)؛ «أُوتْنِيَا» Utnea (ضرب من الثعابين غير السامّة، ص48، الهامش رقم 2، ص18، ص94، ص28).

- «كِيلُوبَا» Kelupa (ثُعبان أسود طويل وسامّ، ص29، 50)؛ «كُولَايَا» Kulaia (ضرب من الثعابين، ص78، 57)؛ «كُوتَاكُوتَا» Kutakuta أو «كُولُوكُوتُو» Kulukutu (طائر ليلي صغير أحمر اللّون، ص20، ص53، وهو نفسه «كُورْتَاكُورْتَا» Kurtakurta بلغة قبيلة «لُورِيتْجَا» عند سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص232 وما يليها، وكذلك ص651)؛ «كنَارِينْجَا» Knarinja (أفعى طويلة غير سامّة، ص50)؛ «كنُولْجَا» Knulja (الكلاب، ص27، وانظر ص29، وهي نفسها «أُوكْنُولْيَا» Uknulia عند سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص768)؛ «كوَاكَا» Kwaka (ضرب من البُوم الوَقْواق Podargus، ص67، الهامش رقم 4)؛ «كوَالْبَا» Kwalba (فأر جرابي رمادي، ص66)؛ «كوِيبَا» Kweba (ضرب آخر من الفئران الجرابيّة؟، ص78).

- «نكِيبَارَا» Nkebara (الغاق، ص46، ص74)؛ «نغَابَا» Ngapa (الغراب Corvus coronoides، ص76، ص6)؛ «نغَانْكَا» Nganka (غربان، هو نفسه «نغَابَا» Ngapa؟، ص58)؛ «نغُورَاتْجَا» Nguratja (أفعى سامة طويلة، ص29).

- «تجيلْبَا» Tjilpa (القطّ البرّي، وهو «أَشِيلْبَا» Achilpa عند سبنسر وغيلّن)، ص9، إلخ؛ «تجِيلْبَارَا تجِيلْبَارَا» Tjilpara tjilpara (طائر صغير جدّاً أخضر الجناحين وأحمر البطن، وهو «ثِيبَا ثِيبَا» thippa thippa عند سبنسر وغيلّن)، ص37؛ «تجُونْبَا» Tjunba (سحليّة عملاقة، وهي «إيشُونْبَا» Echunpa و« إتْشُونْبَا» Etjunpa عند سبنسر وغيلّن)، ص6، 79.

- «نِتْجْوَارَا» Ntjuara (كُركيّ أبيض)، ص8، 90 (تعريف آخر).

- «بِيبَاتْجَا» Pipatja (ضرب من اليساريع)، ص84؛ «جِيرَّامْبَا» Jerramba (نمل العسل، =

وهي «يَارُومْبَا» Yarumpa عند سبنسر وغيلّن)، ص82.
- «تَانْغَاتْجَا» Tangatja (يَرَقَات ديدان الخشب الحديدي)، ص86؛ «تَانْتَانَا» Tantana (مالك الحزين الأسود)، ص76؛ «تِيكْوَا» Tekua (ضرب من الفئران)، ص46؛ «تِيرِنْتَا» Terenta (الضُّفْدُع)، ص81، 99؛ «تُوكْيَا» (الفأر)، ص46؛ «تُونَانْغَا» Tonanga (يَرَقَة نَمْلة صالحة للأكل)، الجدول I، 1؛ «تِيتْجِيرِيتْجِيرَا» Titjeritjera (رفيق الراعي، وهو طائر اسمه العلمي Sauloprocta motacilloïdes).
- «تنَالَابَالْتَارْكنَا» Tnalapaltarkna (مالك الحزين الليلي)، ص76؛ «تنَاتَاتَا» Tnatata (العقرب)، م III، 2؛ «تنِيمَاتْجَا» Tnimatja (ضرب من اليَرَقَات التي تعيش في شُجيرة التنِيمَا Tnima)، ص86؛ «تنُونْكَا» Tnunka (الكَنْغَر الجِرذ، وهو «أَتْنُونْغَا» Atnunga عند سبنسر وغيلّن)، ص8، 59، 64، 65؛ «تنُورُونْغَاتْجَا» Tnurungatja (يسروع الويتشيتي، وهو «أُدْنِيرِّنْغِيتَا» Udnirringita عند سبنسر وغيلّن)، ص84.
- «بَالْكَانْجَا» Palkanja (طائر الرَّفراف)، ص77؛ «بَاتَّاتْجِنْتجَا» Pattatjentja (غُراب الطين، طائر صغير من نوع الغراب)، ص28؛ «بُوتَايَا» Putaia (الكَنْغَر القزم المعروف باسم «ولّابي»، ويُعرف أيضا باسم «لُوتَا» Luta و«أَرَانْغَا» Aranga)، ص9، 65.
- «مَايَا مَايَا» Maia maia (يَرَقَة بيضاء كبيرة تعيش في شجيرات الـ« أُدْنِيرِّينْغَا» Udnirringa كما عند سبنسر وغيلّن أو شُجيرات الـ« تُورُونْغَا» حسب شتريلوف، ص84)؛ «مَالْجُورْكَارَا» Maljurkarra (أُنثى الفأر الجرابي؟)، ص99؛ «مَانْغَا» Manga (الذُّباب، اسم عامّ؟)، ص49؛ «مَانْغَارَابُونْتجَا» Mangarabuntja (الرجال الذباب؟)، ص61؛ 96؛ «مَانْغَارْكُونيِرْكُونْجَا» Mangarkunyerkunja (السِّحليّة صائدة الذباب)، ص6؛ «مَانْغِينْتَا» Manginta (ضرب من البُوم)، ص67؛ «مِيلْكَارَا» Milkara (ضرب من البَبّغاء الأخضر على رأسه بُقعة صفراء)، ص79؛ «مُولْكَامَارَا» Mulkamara (الذُّبابة الزرقاء)، الجدول III، رقم 1)؛ «مبَانْغَامْبَاغَا» Mbangambaga (الفأر-القُنْفُذ)، ص86.
- «وُونْكَارَا» Wonkara (ضرب من البطّ)، ص2.
- «رَاكَارَا» Rakara (ضرب من الحمام الأحمر)، ص10، 67، 69؛ «كرَامَايَا» Cramaia (ضرب من السِّحالي)، ص80؛ «رَالْتَارَالْتَا» Raltaralta (نوع من الأسماك الصغيرة المعروفة علميّاً باسم Nematoccitris tatii)، ص47، رقم 3؛ «كرِينِينَا» Crenina (ضرب من الثّعابين غير السامّة يبلغ طُوله أربعة أقدام)، ص48، رقم 2؛ «رُوبِيلَانْغَا» Rebilanga (طائر أبيض كبير)، ص73.
- «لَاكَابَارَا» Lakabara (الصَّقر الأسود)، ص8، 97؛ «لِينْتجَالِنْغَا» Lintjalenga (الصقر الرمادي)، ص8؛ «لُوتَا» Luta (نوع من الكَنْغَر القزم الولّابي)، ص9، 64؛ «لتِجْتجِيرَا» Ltjetjera (ضرب من السِّحالي المشهورة بسُوء الأخلاق، أي «إِتُورْكَافَارَا» iturkavara، مكسوّ بالبثور، واسمه العلمي Nephriurus، ص11، رقم 2، وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشمالية لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص8، الخ...).

احتساب عدد كبير آخر من الطَّواطم الفرعيّة. وهذا ما يفترض مُعدّل عشرة أشخاص لكُلّ عشيرة طَوْطميّة؛ وحيث يختلف عدد أفراد العشائر بين عشيرة وفيرة العدد وأُخرى مُقتصرة على عدد قليل من الأُسر، إن لم يكن على أُسرة واحدة[30]؛ وحيث إنّ لكُلّ عشيرة إنْتِشْيُومَا خاصّة بها[31]، فإنّه يتّضح لنا مدى التعقيد الشديد الذي تتّصف به هذه العِبادة. وحيث إنّه لكُلّ جماعة محليّة، في حالة العشيرة مُرتفعة العدد، إنْتِشْيُومَا خاصّة بها[32]، وهو ما يعني وجود عِدّة أنواع من الإِنْتِشْيُومَا عند نفس العشيرة[33]، فمن المعقول أن نفترض أنّنا لا نعرف سوى جُزء صغير من تلك الشعائر. وبالفعل، فإنّنا لا نعرف تقريباً إلّا الصِّيَغ والأعمال الطَّقْسية لحوالى خمسة عشر إنْتِشْيُومَا من بين أكثر من مائة. ولكن على الرغم من التنوّع الواسع المُلاحظ في هذا الطَّقْس، إلّا أنّه يتّصف، كما سنرى، بأقصى درجات الاتّساق[34] ومن ناحية أُخرى، فإنّ العشائر مهما تعدّدت،

أمّا الطَّواطم الشاذّة التي يذكرها السيّد شتريلوف، فهي: الماء (كوَاتْيَاKwatia) وطَوْطَمه الفرعي البَرَد (تنَامْيَا Tnamia)، ص26؛ القمر (تَايَا Taia)، الجدول II، 2؛ البُذور (لَاتْجِيَا Latjia)، ص76؛ الأطفال (رَاتَابَا Ratapa، وهُم إيرَاثِيبَا Erathipa عند سبنسر وغيلّن)، ص87، 80؛ الجدول IV، 3. وهذا الأخير هو إمّا طَوْطَم فرعي لطَوْطَم السِّحْليّة «رَامَايَا» Ramaia (سِحْليّة «إيشُونْبَا» عند سبنسر وغيلّن)، ص80، أو هو رُبّما، في أقسام أخرى، طَوْطم مُستقلّ. ولُوجود هذا الطَوْطَم أسباب أُخرى أيضاً سنُشير إليها في حينها. وأخيراً، طَوْطَم النار، ص90.

ويبدو لنا أنّ عدداً كبيراً من هذه الطَّواطم مُجرّد طَواطم فرعيّة لطَواطم أُخرى، انظر أدناه؛ وهذا أمر واضح منذ الآن بخُصوص طَواطم الذُّبابة، انظر مُفردة «مَانْغَا» في القائمة، إلخ.

كما نُلاحظ الفَرْق بين هذه القائمة وقائمة سبنسر وغيلّن؛ لكنّ ذلك لا يجب أن يكون حجّة ضدّها. فالمُلاحظات في الواقع تخصّ أجزاء من قبيلة «أَرُونْتَا» مُنفصلة عن بعضها البعض بما يكفي لأن تكون الطَّواطم ومراتب الطَّواطم الفرعيّة مُختلفة تمام الاختلاف (انظر الكتاب III، الطبيعة العائليّة للأساطير).

(30) سبنسر وغيلن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص9.

(31) ن.م.س، ص169.

(32) ن.م.س، ص11، ص169.

(33) ن.م.س، ص119، ص267؛ وانظر بعدها إنْتِشْيُومَا المطر.

(34) سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، المُقدّمة، صXIV. بل وتنتهي هذه العِبادات إلى أن تغدو شبيهة بما نجده عند الأخويّات، وهذا هو الحال في ما =

ترتبط فيما بينها بعلاقات وثيقة بحيث تُشكّل مُجتمعاً دينيّاً من أرقى المُجتمعات تنظيماً. ويُمكننا من خلال ما نعرف من إِنْتِشْيُومَا، أن نستدلّ بشيء من الاطمئنان، على تلك التي لا نعرفها، أو تلك التي لا نعرفها إلّا من خلال الاستقراء[35] أو من خلال الأساطير الخاصّة بها[36].

وتُقدّم لنا أقدم وثيقة مُفصّلة حول قبائل «أَرُونْتَا» وَصْفاً مُمتازاً للإِنْتِشْيُومَا وصِيَغها، أو أعياد الـ«تجُورُونْغَا» (Tjurunga) وأغانيها كما يُسمّيها شولتزه، (Schulze)[37] أو «**الصَّلوات من أجل الغذاء**»[38] كما يُترجمها. بل إنّ شولتزه،

يخصّ عشيرة يساريع الويتشيتي (انظر ما يلي). ونحن نَصِفها بالأَخويّة بناءً على طريقة الانتداب العجيبة التي توقّفت عن أن تكون وراثيّة (انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، ص11، وانظر المزيد في ما يلي). وقد قُمنا عن قصد بالإشارة إلى طابع التنظيم الدّيني هذا، لكي نُظهر تلك العِبادات على حقيقتها: فهي في ذات الوقت شديدة التطوّر وشديدة التّدهُور، على الرَّغم من حِفاظها بشكل مُذهل على سِمات بِدائيّة جدّاً. وهذا هو ردّنا على النَّزعة التي تدفع نحو جعل شعب «أَرُونْتَا» أنقى مُمثّلي الحضارة الأُستراليّة، وعلى النَّزعة التي تجعلهم على العَكْس من ذلك في أدنى درجات تطوّر تلك الحضارة، ولا تسمح باعتباره خُلاصة تلك الحضارة (حول هذه النِّقاط، راجع: الكتاب III، الفصل I، الشُّروط الاجتماعيّة). ونحن نرى أنّ مُجتمع «أَرُونْتَا»، من بين المُجتمعات الأُستراليّة، يُمثّل أحد الاستثناءات الأكثر تفرّداً، وأنّ ما يُمارسه حاليّاً من فتنة على علوم الدِّين وعلم الاجتماع، يأتي نتيجة تقليعة علميّة، وكذلك نتيجة غزارة الوثائق المُتعلّقة بهذا الشعب. فهذه الوفرة، هي التي كَسَرت التوازن النَّقدي الحكيم، على نحوٍ ما، لصالحها.

(35) فإِنْتِشْيُومَا اليَرْبُوع (انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص205-206)، وشرنقة الخنفساء الطويلة «إِدْنِيمِيتَا» (ن.م.س، ص206)، ولُبّ نبتة الإِيرْيَاكُورَّا Irriakurra، وبَرقوق الأَكَاكْيَا Akakia (ن.م.س، ص205) على سبيل المثال، يُفترض وجودها بفعل معرفتنا بقرابينها الطَّوطميّة التي لا يُمكن إلّا أن تعقب طَقْس إِنْتِشْيُومَا.

(36) إِنْتِشْيُومَا النار. وانظر أدناه، إِنْتِشْيُومَا المطر.

(37) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون» م.م.س، م 12، ص218.

(38) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون» م.م.س، ص221. والآن، عرف المبشّرون (انظر: كيمبي، «قواعد ومُفردات. م.م.س، لفظ «كُورُوبُورِّي» = «تجُورُونْغَا» = قويّ، ص50)، وفهموا كما ينبغي معنى كلمة «تجُورُونْغَا» («شُورِينَا» Churiña حسب ستيرلنغ، **تقرير أعمال بعثة هُورن العلميّة إلى أُستراليا الوسطى**، م.م.س، IV، ص77-78؛ شُورِينْغَا Churinga حسب سبنسر وغيلّن) وعرفوا أنّها تعني المُقدّس، والاحتفال المُقدّس، والأغنية المقدّسة، وعرفوا الشُورِينْغَات المستخدمة وكيفيّة =

يُدخِل في باب الإِنْتِشْيُومَا جميع مَراسم العِبادة الطَّوْطميّة التي يرى أنّها ترتبط جميعاً «**حَصْراً بالغذاء**» وبوسيلة الحصول عليه[39] ومُنذ تلك اللّحظة، أضحت طبيعة الأغاني والشُّروط الطَّقْسيّة التي تُردّد فيها، أمراً معروفاً

أوّلاً، يميّز شولتزه بشكل واضح الطابع الدِّيني للاحتفال[40]، ثمّ يُشير بالخُصوص إلى أنّه كان مَمْلوكاً بكُليّته، بما فيه ذلك من صِيَغ وأشياء وطُرُق إقامة الطَّقْس، لا لفَرْد مُعيّن، بل لنوع من الكَهَنة يعمل نيابة عن العشيرة، ولصالح كامل المجتمع بما في ذلك العشائر الأُخرى[41] وينتهي بإنشاء قاعدة عامّة مفادها أنّه مهما كانت مكانة الزعيم بارزة عمّا عداها بوصفه صاحب الاحتفال، فإنّ ذلك لا ينفي طابعه الجَماعي وافتراضه وجود جُمهور يُشارك بالغناء إن لم يكن بالرّقص من خلال الرّاقصين المُفوّضين بذلك، وهو ما يعني مشاركة نَشِطة للجُمهور في الاحتفال[42]

وهكذا، تتبيّن طبيعة الاحتفال وشُروطه الدّينيّة، وهي شُروط عمليّة أساساً وجماعيّة يتمّ خلالها ترديد الصِّيَغ. فلنهتمّ الآن بالصِّيغة نفسها.

أوّلاً، هي موسيقيّة بوُضوح، فهي إيقاعيّة ومُنتظمة[43] إنّها أُغنية. وهذه الأُغنية، إمّا أنّها تُستخدم لمُصاحبة حَرَكات رَقْص أو عدد محدود من الحَرَكات الصّامتة، أو إنّها بعد أن تُرافق الرّقص الصّامت، وتكون بذلك قد وَفَتْ

استخدامها (انظر: شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص244. بل ويُمكننا القول إنّ ما كان يسود في أذهان المُلاحظين من خلط بين الإِنْتِشْيُومَا واحتفالات الـ«تجُورُونْغَا» الأُخرى لم يكن بعيداً عن الحقيقة قدر ابتعاده عن التمييز المُفرط الذي قام به السيّدان سبنسر وغيلّن.

(39) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص245.

(40) «**العِبادة أو بعبارة أصحّ خدمة الوثنيّة**» [بالإنكليزيّة في الأصل- المترجم]، ن.م.س، ص241.

(41) ن.م.س، ص243، الزّيارات نيابة عن الآخرين، ص241- 242، ص244، امتلاك الصِّيغة والطَّقْس.

(42) نفسه، ص221، ص243. وللأسف، فإنّ شولتزه لم يُميّز بين كُورُوبُورّي «إِلْدَادَا» Ildada («أَلْذَرْذَا» Althertha عند سبنسر وغيلّن) ومراسم العِبادة الطَّوْطميّة، بحيث إنّ وصفه ينطبق على كِليهما، والحال إنّه شهد بالتأكيد احتفالات مُختلفة عن بعضها البعض، ص243.

(43) نفسه، ص221، ص243-244.

بوظيفتها، تتواصل إلى أجل غير مُسمّى بنفس الإيقاع وإنّ بسُرعة أكثر أو أقلّ، دائرة حول نفس الموضوع الذي يُستعاد في كُلّ نغمة مُوسيقيّة من ديوان (Octave)[*] إلى ديوان على الأكثر، ومن مسافة خامسة (Quinte) إلى مسافة خامسة على التّوالي(44) وبما أنّها مُرتبطة كأشدّ ما يكون الارتباط بالطَّقْس الإجرائي المُتحكّم فيها، حيث إنّ وظيفتها تقتصر على إخضاعه إلى الإيقاع وقيادته، فإنّه يُمكنها أن تتتابع وكأنّها حركة نَمَطيّة حين يتوقّف الرّاقص المُتعب عن الرّقص. بل إنّه بإمكاننا، حسب شولتزه، أن نستنتج أنّ الوَزْن المُوسيقيّ الذي يتواصل من خلال النّقر بالعصيّ المُوسيقيّة (Tnuma)، هو في أقلّ اعتبار حركة طَقْسية. فالإيقاع وقياس الصِّيغة، مُتولِّدان عن التوجّه الدرامي.

إلّا أنّه يُمكن للطَّقْس الشَّفهي أحياناً، وقد شهدنا بالفعل أمثلة عن هذا الاستخدام في الاستغاثات المُوجّهة إلى الطَّوْطم، أن يُختزل إلى صَيْحة(45)، أي صَيْحة الحيوان الذي يُمثّله الطَّوْطم(46) وفي هذه الحالة، يُختزل مرّة أُخرى بطريقة أكثر وُضوحاً في مُجرّد حركة، في صوت إيقاعي إمّا يُحاكي، بصفة طبيعيّة في هذه الحالة، إيقاع أُغنية الطائر(47)؛ أو يتمّ تكراره على فترات، أي بعد فترات استراحة مُنتظمة، بما يضمن وحدة الإيقاع واتّزانه. ومن اللّافت جدّاً أن لا يُشير السيّدان سبنسر وغيلّن إلى أيّ شيء عن دور الصُّراخ هذا في احتفالات قبائل «أَرُونْتَا»(48)

---

[*] أوكتاف، من «أوكت» (Oct) باللّغة اللاتينيّة، وتعني ثمانية. وفي الموسيقى تعني كلمة «أوكتاف» المسافة بين النَّغمة الأُولى والنَّغمة الثامنة في التتابع بين درجات السُّلّم الموسيقي، وتُسمّى في المخطوطات الموسيقيّة العربيّة: الديوان.

(44) مثلاً: من «فا» العُلويّة إلى «لا»، ومن «لا» إلى «مي» السُفليّة ثمّ العودة إلى «فا» العُلويّة.

(45) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص245.

(46) من الواضح أنّه لا يُمكن أن توجد مُحاكاة فعلاً، إلّا في حالة الطَّواطم الحيوانيّة. ومع ذلك، نُلاحظ مُحاكاة صوت الرعد، والريح، إلخ. (انظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، الفصل III، خطابات الطبيعة)، لأنّ كلّ شيء يصيح ويتكلّم.

(47) انظر في ما يلي، إنْتِشْيُومَا المطر، محاكاة صوت طائر الزَّقْزاق.

(48) ربّما يكون شولتزه يُلمّح إلى الصياح عندما يتحدّث عن «أُحاديّة المقطع» في الصِّيَغ. ولكنّه ربّما لم يكن يفكّر في الحيوان فحسب، ولكن أيضاً في الصّيحات الشعائريّة (انظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، الشُروط الطَّقْسية - الصيحات الدينيّة).

إنّ الصيحة رتيبة بالضّرورة. وهي تُكرَّر إلى ما لا نهاية، لتنتهي بأن تغدو نوعاً من العادة الصوتيّة[49] بل إنّ التنغيم يكفّ عن أن يكون حُرّاً؛ ولا مجال لأيّ تغيير في طبقات الصوت. وبذلك فإنّ الصيحة لا تعدو كونها حركة، ووسيلة إضافيّة لمُحاكاة الحيوان؛ فهي لا تعدو أن تكون زخرفة صوتيّة للفعل.

ولكن لا ينبغي لنا المُبالغة في فصل الصَّيْحة عن الصِّيغة؛ فالصِّيغة ليست البتّة أطول من صيحة؛ وقِيَمها وأوقاتها الموسيقيّة لا تتغيّر إلّا على نحو قليل. بل إنّ خُطوة الرقص في حدّ ذاتها رتيبة إلى حدّ أنّها تفرض الرَّتابة. وعندما تكفّ الأُغنية عن أن تكون مُرْقِصَة، فإنّها لا تتغيّر في شَكْلها أو إيقاعها أو موضوعها أو خلفيّتها الموسيقيّة. بل إنّ التكرارَ، حسب شولتزه، أمرٌ ضروري لأغاني الـ«تجُورُونْغَا»، لضَرورةَ الصَّيْحة[50]

ومن المُؤسف أنّ المبشّر الألماني لم يُقدّم وصفاً كاملاً لإِنْتِشْيُومَا مُحدّدة، واكتفى بالوصف العامّ والإشارة إلى معنى الشعائر. ولذلك اعتبرها مُجرّد تمثيل صامت مصحوب بأُغنية[51] إلّا أنّه أعطانا على كُلّ حال تفاصيل ثمينة حول الصِّيَغ ومعانيها

إنّه يُشير أوّلاً إلى بساطتها. فهي لا تتعدّى حسب قوله أربع أو خمس كلمات، مُرتّبة وفق تركيب الجُملة البسيط في تلك اللُّغات، وهي نادراً ما تتغيّر[52]، وهي لا تعدو، حتّى حين لا يبدو عليها ذلك، أن تكون مُجرّد تعبير عن رغبة[53]، أي صلاة. وتذكّرنا إحدى الصِّيَغ بتلك الصَّيْحات التي نعزوها، بفعل الأفكار المُسبقة تحديداً، الهمج sauvages؛ وهي هذه

(49) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص221.

(50) ومن هنا، فإنّ استخدامه، كما هو الحال عند سبنسر وغيلّن، للفظ «Burden» (اللّازمة) غير دقيق للدّلالة على التكرار الجماعي للأغنية الصِّيَغِيّة. وسنقوم كلّما سنحت الفُرصة، بالإشارة إلى الحالات التي تحضر فيها اللّازمة أو تردّد فيها جوقة ما يقوله شخص منفرد.

(51) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص221، ص243.

(52) نفسه، ص221؛ وانظر أدناه حول المُجانسة الصوتيّة في الأغاني الطَّوْطميّة: الفصل IV.

(53) نفسه، ص221، ص243.

غَلْبَمَانْتَالَنْتَا جَانِيَاوْ، غَاتِيتْجَالَنْتَا جَانِيَاوْ (Galbmantalanta janiau, Gatitjalanta janiau) عَسَلٌ كَثيرٌ نَعَمْ نَعَمْ، كَثِيرٌ كَثِيرٌ نَعَمْ نَعَمْ(54)

وإذا كان لهذه العبارة أن تعني أشياء كثيرة(55)، فإنّ سِمَتها الغالبة ستكون بالتّأكيد التعبير بعُنف، من خلال الأسماء البسيطة والضمائر والأحوال وأدوات التعجّب، عن رغبة مُكثّفة بشكل غير عادي، وكذلك عن رضى مُسبق، كما لو كنّا حِيال طِفْلٍ لحظة عُثوره على الشيء الذي يرغبه، رضى يجعل الشيء حاضراً كما لو تمّت حيازته بالكامل. وباختصار، فإنّ ما يُحَسّ بصفة فوريّة ويُعبَّر عنه، لا يقتصر على الرّغبة، بل يتعدّاها إلى الأثر المعنوي للطّقس أيضاً. أمّا الصِّيَغ الأُخرى التي يذكرها شولتزه ويُترجمها، فإنّها ما كانت لتكون واضحة لولا تعليقاته عليها. وتبدو إحداها كما لو كانت تلخيصاً حِكَميّاً، أو عنواناً مُوسيقيّاً لأُسطورة؛ إنّها «تجُورُونْغَا» الطائر «لَامْبُولَامْبِيلَا» (*Lambulambila*):

لَامْبُولَامْبِيلَا لَاإِنْتْجِيربْمَانَا (Lambulambila laintjirbmana)
(اسم الطائر) على الماء الذي فوق الجبل(56)

(54) نفسه، الصِّيغة 4، ص244، طَالَنْطَا Talanta أو طِيرِينْطَا Terenta لاحقة لغويّة لتعيين الكمّ، ونُلاحظ التوازن العَروضي لصدر الصِّيغة وعَجُزها وتطابُق مقاطعها الخمسة الأخيرة صوتاً ومعنى.

(55) يُمكنها بالفعل أن تكون ذات صلة بالتّعبير عن الرغبة، ولكن يُمكنها أيضاً أن تصف كمّية مُعيّنة من العسل تُمثّل رمزيّاً بالشُورِينْغَا (انظر الحجر الذي يُمثّل كتلة من الزهور في إِنْتِشْيُومَا زهرة الهَاكِيَا عند: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص184)، أو كمّية من العسل كانت موجودة في الماضي (أنظر في ما يلي ما يتعلّق بالمعاني المُتعدّدة للصِّيغة).

(56) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، ص رقم 3، ص244. الصِّيغة غامضة، والترجمة غير واضحة؛ فليس الطّير المشار إليه مجهولاً فحَسْب، بل إنّنا لا نفهم كما ينبغي العبارة المُترجمة «Mountain-sized water» لأننا نعرف أنّ «لَايَا» *laia* تعني البُحيرة (انظر بُحيرة الأرواح، ص239، ص249؛ وانظر شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أستراليا الوسطى**، م.م.س ج 1، ص3)، وأنّ «إِرْبمَانَا» Irbmana تعني الجبل (انظر كيمبي، «قواعد ومُفردات...» ، م.م.س، مُفردة Irbmana)؛ لكن صيغة مُفردة «إِنْتْجِي» Intji (مساعد؟ auxiliare؟) غير مفهومة؛ ويُمكن ترجمة العبارة إلى الإنكليزيّة «**الماء المنحصر في الجبل**» كما «**الماء في علوّ الجبل**». ونحن نأخذ بالتّرجمة الأولى لأنّ الصِّيغة تُشير في رأينا إلى أُسطورة المركز الطّوْطَمي «**حفرة الماء**» في الجبل.

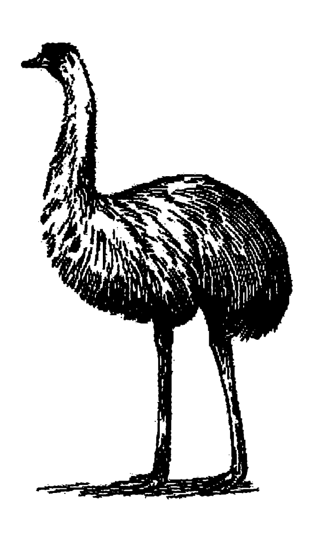
أمّا الأُخريان اللّتان تُمثّلان جُزءاً من الـ«تجُورُونْغَا»، أي عيد طائر «الإيمو» (Emou)، فتُعبّران عن وُجود حاضر لشيء من الماضي، ولكنّه ماضٍ حيّ قريب وملموس، يُشبه آثار الطريدة التي يقتفيها الصيّاد. إنّهما تصفان أثر الطريدة، أي المكان الذي مرّ به الحيوان أو غادره للتوّ، تلك النُّقطة التي تُمكّننا من استشعار وُجوده، وذاك المسار الذي نثق في أنّه يوصلنا إليه.

تِيجَاتِيتْجَانَا، جَالاَ رَامَانَا (Tijatitjana, jala ramana)

إيمو كبيرة، آثار كثيرة[57]

مَاغَاتْجَاغَاتْجَانَا، وِيرِيلاَنْكَانَا (Magatjagatjana, werilankana)

عدد لا يحصى من الإيمو، كانت هنا[58]



طائر الإيمو

(57) شولتزه، «أهالي أعالي وأواسط نهر فينك الأصليّون»، م.م.س، الصِّيغة 1، ص243. ونحن لا نفهم المُضاف datif إلى لفظ «تِيتْجَا تِيتْجَا» Titja titja و«رَامَا» Rama.

(58) ن.م.س، الصِّيغة 2، ص247. على غرار الصِّيغة السابقة، فإنّ المُضاف datif هنا غير مفهوم أيضاً. ولا تُوجد أيٌّ من هاتين الصِّيغتين في «تجُورُونْغَا» طائر الإيمُو الكاملة التي سنَصِفها لاحقاً.

ومن الواضح أنّ البيتين مُتناغمان، فالأمر لا يقتصر على تكرارهما المُستمرّ فحَسْب، بل يتجاوز ذلك إلى وحدة الايقاع والوزن في كِليهما. وقد وصفهما شولتزه بقوله[59]: «**إنّ جميع تلك الاحتفالات ذات صِلة حَضْريّة بالطعام أو بالحصول عليه؛ ففيها يتمّ وَصْف مُختلف الأشياء (المُتعلّقة بالغذاء)، وطُيور الإيمو، والأسماك، إلخ؛ وأعدادها والأحجام التي كانت عليها في الماضي؛ وهذا ما يُشكّل لازمة الأغاني في تلك الاحتفالات. بل هي تُستخدم أيضاً في احتفالات الاستذكار وتمجيد الماضي في ارتباط مع صَلَوات يُطلب فيها أن تظهر الحيوانات، إلخ، مرّة أُخرى بمثل تلك الكَثرة والوَفرة والحجم**». إنّ المُرور من الماضي الأُسطوري إلى المستقبل الطَّقْسي، ثابت وسهل وفوريّ، وكأنّ لحظة الإِنْتِشْيُومَا، والصِّيغة المُرافقة للرّقص أو العمل الطَّقْسي، مُرور لاشعوري من وَصْف بسيط للماضي أو الحاضر، نحو أُمنية فعّالة في تلك اللّحظة، وإظهار التأثير المُشار إليه كما لو كان هو أيضاً مُعطى ناجزاً.

ولعلّ آخر خاصيّة للصِّيغ، وَفْق شولتزه، هي غُموضها، وعدم وُضوحها[60] فجميع أفراد القبيلة تقريباً لا يعرفون معناها، باستثناء مالكها على أكثر تقدير[61] فاللُّغة التي استقرّت فيها في الواقع ليست لُغة النساء والأطفال والرجال اليوميّة في مَضارب القبيلة؛ وهي في الغالب كلمات مُهملة وقديمة جدّاً عَفَا عليها الزمن «**اقتُرضت جُزئيّاً من لهجات أُخرى**» كما يقول شولتزه الذي يشير إلى أنّ سبب ذلك باختصار هو كونها «**مُستمدّة من الأجداد**»[62] وبطبيعة الحال، فإنّ الأجداد أكثر مكانة من الإنسان العادي، وهُم غُرباء عن ذرّيتهم، ويتكلّمون لغة أخرى غير لُغتهم. وبهذا تُضاف خاصيّة جديدة إلى الصورة تتمثّل في اختلاف لغة الصِّيَغ عن اللُّغة اليوميّة المُتداولة، وفي أنّ تلك الصِّيَغ هي صِيَغ الأسلاف أنفسهم، وأنّ الصَلَوات والعبارات التي نُوجّهها إليهم هي بلُغتهم لا بلُغتنا

(59) ن.م.س، ص243. وشولتزه يكتب الإنكليزيّة بطريقة جدُّ سيّئة، وهو ما يُجبرنا أحياناً على التأويل.
(60) ن.م.س، ص244.
(61) يُفترض أنّه يفهم معناها، إمّا عن دِراية أو بإلهام أصلي، ص242.
(62) ن.م.س، ص244.

إنّنا نتبنّى هذا التحليل الذي قدّمه شولتزه مُنذ سنوات عديدة، وهو ما يعني أنّه يُمكننا منذ هذه اللحظة تحديد الخصائص العامّة لصِيَغ الإِنْتِشْيُومَا، بل ولبقيّة الطُّقوس الدّينيّة الأُستراليّة في مجملها

وعليه، فإنّ الصِّيَغ التي ستعترضنا منذ الآن هي

I - **فيما يخصّ الصِّيغة الطَّقْسية:**

1 - موسيقيّة أي نغميّة وإيقاعيّة.

2 - مُوجَهة للحركات، والتمثيليّات الصّامتة والرقصات.

3 - تُنشد جماعيّاً.

4 - مُكرّرة بأُسلوب رتيب، حتّى حين تكون مُستقلّة عن الرّقص[63]

II - **فيما يخصّ البِنية الأدبيّة للصيَغ:**

1- بسيطة، يُمكن اختصارها في صَيْحة، أو هي مُكوّنة من جُملة قصيرة.

2- وصفيّة للغاية، سواء لماضٍ مُتَمَاهٍ مع الحاضر أو المُستقبل، أو بالأحرى، مع الأثر المرغوب.

3- مسبُوكة عادة في لغة غير مفهومة من قِبَل الجُمهور الذي لا يفقه أسرار الطُّقوس نفسها.

4- فعّالة، سواء من خلال قِيمتها الذاتيّة، أو من خلال علاقتها بالاحتفال الذي تكوّن جُزءاً منه، بالمعنى الذي سبق أن أسندناه للصّلاة في معناها العامّ.

وتَنطبق كلّ ملامح هذه الصُّورة على جميع الطُّقوس الشَّفَهِيّة للأعمال الطُّقوسيّة الطَّوْطميّة أو القَبَليّة التي سنَصِفها في هذا الفصل والفصلين التاليين. وسنُشير إلى الاستثناءات القليلة الواضحة، ولو أنّنا لا نعرف إلى حدّ الآن

---

(63) نَلْحظ في هذا الخُصوص جميع سِمَات الرّقص الحَلَقيّ البِدائي. انظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، آخر الفصل IV).

استثناءات فعليّة للقاعدة التي اعتمدناها. ولن نعود إلى تناول تلك الاستثناءات، مهما كانت أهميّة الدور الذي قد نسنده إليها، إلّا لاحقاً ضمن مُحاولاتنا التفسيريّة (الكتاب III).

إنّنا نُلاحظ في هذا الخصوص المسافة التي تفصلنا عن الصَّلاة العقليّة والفرديّة فحَسْب. فلا وجود في هذا الشأن لشيء عمليّ وفَوْري ومَلْموس؛ ولا لشيء يتوافق مع حاجة مادّية؛ ولا لشيء جَماعي، مُبتذل، نمطيّ، أو آليّ. فإذا لم تكن الصَّلاة البدائيّة تزيد عن ذلك شيئاً، فكيف تمكّنت الصَّلَوات الأُخرى من التولّد عنها؟ لا بدّ إذن من أن تتضمّن عناصر أُخرى أجبرتنا الوثائق الهزيلة التي اعتمدها شولتزه على إهمالها. فتحت الغشاء الخارجي للشّروط الطَّقْسية والأشكال القوليّة، لا بدّ من وجود مُعتقدات ومشاعر أُخرى تتجاوز تلك القوّة الفظّة للكلمات. ولعلّ هذا ما ستسمح لنا التوصيفات الدقيقة للسيّدين سبنسر وغيلّن من جِهة، والسيّد شتريلوف من جِهة أُخرى، بتبيانه. وهو ما سيُمكّننا في نفس الوقت من الانتباه إلى تشكّل أنواع مُختلفة من الصَّلاة، ومتابعة عمليّة ظُهور أنواع جديدة منها، وتوقّع الاتّجاه الذي ستتطوّر فيه.

والحقّ أنّ السيّدين سبنسر وغيلّن لا يُضيفان سوى خاصيّتين اثنتَيْن إلى اللوحة التي رسمها شولتزه للخصائص العامّة للإِنْتِشْيُومَا[64]:

---

(64) أَضِفْ إلى ذلك أيضاً، أنّ السيّدين سبنسر وغيلّن ذكرا جميع الشُّروط التي أشار إليها بالفعل شولتزه بخُصوص الإِنْتِشْيُومَا: فلديها فعاليّة مُباشرة، وخاصّة، وتُؤثّر بصفة فوريّة على النّوع الطَّوْطَمي؛ وهي تضمن وجوده، وتكاثره سواء أكان حيواناً أو نباتاً. انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص288؛ سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص167، ص81، ص169، ص170 (انظر في ما يلي نقداً لهذه النظريّة). وهي خاصّة بفرع من فروع العشيرة (سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص11)، وتختلف من مجموعة محليّة إلى أُخرى، بحيث يمكن لكُلّ مجموعة محليّة أن يكون لها اثنتان مُتطابقتان (سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص119)؛ سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص267). وبذلك، فإنّ لجماعة «أُولَاثِرْكَا» Ulatherka المُنتمية لعشيرة يساريع الويتشيتي، إِنْتِشْيُومَا أُخرى مُخالفة لتلك التي نجدها عند جماعة إلّيس سبرينغز، وهي مِلك خُصوصي للزعيم الـ«عَلَاتُونْجَا»، ن.م.س، ص11.

1- الإِنْتِشْيُومَا مِلكيّة حَصْريّة للعشيرة، وتبقى في مُجملها سرّاً من أسرارها الخاصّة، حتّى إنّها لا تسمح بشهودها لغير أعضاء العشيرة ومُنتسبي البطن الذي ترتبط به بصفة أخصّ. وفي هذا الخُصوص، نجد السيّدين سبنسر وغيلّن في تناقض تامّ مع شولتزه الذي لا يُميّز بين الإِنْتِشْيُومَا والاحتفالات المُقدّسة، أي الـ «تجُورُونْغَا» المُخصّصة للطّواطم، ولم ينتبه بالتّالي إلى هذا الشّرط الطَّقْسي[65].

2- الإِنْتِشْيُومَا مُنتظمة كأشدّ ما يكون الانتظام، وهي سنويّة، وتُكرَّر في كُلّ موسم[66].

ولكن لنتجاوز هاتين السِّمتَيْن، فهما خاصَّتان تقريباً بإِنْتِشْيُومَا قبائل «أَرُونْتَا»، ولنُركّزْ بدلاً من ذلك على عدد من السِّمات المُشتركة، بنِسَب مُتفاوتة، بين الإِنْتِشْيُومَا الأكثر تنوّعاً، وهو ما سيُعيننا على استكمال ما بدأناه من وصف عامّ للصِّيَغ ولقيمتها في الإِنْتِشْيُومَا.

ولتيسير ما سنقوم به من تفسير، وتَوَافقاً مع الوقائع، فإنّنا نقسم هذه الاحتفالات إلى ثلاث مجموعات وَفْقاً لأنواع الصِّيَغ التي تستخدمها. فيغدو لدينا إِنْتِشْيُومَا صِيَغ، وإِنْتِشْيُومَا تراتيل، وأخيراً، وهذه الأكثر عدداً، الإِنْتِشْيُومَا التي يُمكن اعتبارها من حيث النَّماذج المُستخدمة، خليطاً من النّوعَيْن السابقَيْن.

1 - الصِّيغَة: إنّ أكثر أنواع الإِنْتِشْيُومَا التي نعرف تطوّراً هي إِنْتِشْيُومَا عشيرة اليساريع (Witchetty)[67]، وتحديداً إِنْتِشْيُومَا جماعة منطقة إلّيس سبرينغز

---

(65) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص11، ص169؛ سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص257، ص315. وانظر: سبنسر، «الطَّوْطميّة في أُستراليا»، م.م.س، ص165. وحول هذه النُّقطة الخاصّة بسرّ إِنْتِشْيُومَا «أَرُونْتَا» و«إلبيرّا»، انظر أدناه.

(66) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، عبارة مذكورة سابقاً؛ سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص315-316. وحول الانتظام، انظر ما يلي.

(67) اسم اليَرَقَة، أي حشرة الـ«وِيتْشِيتِي» witchetty حين تكون يَرَقَة (لأنّ شعب «أَرُونْتَا» يعرف جيّداً مُختلف مراحل تطوّر هذا الحيوان) هو «أُدْنِيرِّينْغِيتَا» Udnirringita (انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص289-290)، وحسب السيّدين سبنسر وغيلّن فهو مُشتقّ من اسم شجيرة الـ «أُدْنِيرِّينْغَا» Udnirringa التي تضع =

(Alice Springs)[68] داخل تلك العشيرة التي تُمثّل أهمّ قسم في القبيلة[69] ونحن لا نعرف شعائر هذه المجموعة الشفهيّة ومراسمها فحَسْب[70]، بل نعرف أيضاً الأُسطورة الخاصّة بها[71] ولعلّ وجه القُصور الوحيد في ما نَحوزه من مُعطيات في هذا الخُصوص، هو جهلنا المُتواصل بنصّ الصِّيَغ المُستخدمة، وأنّنا لا نعرف سوى معناها.

تحت قيادة الـ«عَلَاتُونْجَا» (Alatunja)[72] أي زعيم المجموعة الطَّوْطميّة المحليّة، مالك وصاحب الاحتفال، يُغادر آل الطَّوْطم مَضاربهم سرّاً وفي كنف الصمت، وهُم عُراة كما ولدتهم أمّهاتهم، ولا يحملون أيّ شيء مهما كان نوعه، ليظلّوا صائمين عن الطعام حتّى لحظة انتهاء الاحتفال[73] وحين يصلون شِعْب

فيها الحشرة بيُوضها لتعيش اليَرَقَات على أوراقها (انظر: شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، 84).

(68) تُسمّى «تجُورِيدْجَا» بلغة «أَرُونْتَا» (انظر: شتريلوف (كارل)، **قبائل أَرَانْتَا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ج1، ص85، ص41). وتجد في ما يلي ضمن الفصل IV مناقشة حول طبيعة الحجّ الذي يبدو أنّه يسبق الإِنْتِشْيُومَا

(69) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص423، ص11. وتتكوّن هذا الجماعة من 40 فرداً، وهي تحتلّ، بمُوجب حقّ المِلكيّة، وبمُوجب أصلها الأُسطوري (كُلّ فرد هو تجسّد لسلف يُواصل قرينه العيش تحت التراب) مساحة تفوق 100 ميل مربّع.

(70) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص170، ص179. وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص289 وما يليها.

(71) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص423 وما يليها. وقد نقل شتريلوف (**قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، 1، الهامش رقم 55) أُسطورة هذا الطَّوْطَم عند المجموعة الغربيّة (مجموعة «أُولَاتِرْكَا» Ulaterka، أو «أُولَاثُورْقَا» Ulathurqua حسب سبنسر وغيلّن). وفيها أنّه يقود مُؤسّسي المجموعة حتّى شِعْب إميلي (Emile Gap) تحديداً، وهناك يسمعون «أَنْتَالْجيُوكَا» (Antaljiuka) يغنّي (ص85، الهامش رقم 4) فيستمعون إليه.

(72) حول الـ «عَلَاتُونْجَا»، انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص65، ص153، ص166، ص119. وانظر أيضاً: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص25، ص188. ويُشير السيّد شتريلوف إلى لقب ثانٍ للزّعيم هو: «إِينْكَاتَا» Inkata (انظر: شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ج1، ص2، ص7؛ وانظر: كيمبي، «قواعد ومُفردات...»، م.م.س، I، I، ص42، العمود 2).

(73) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص170.

إميلي (Emily)، وهو مُستقرّ الطَّوْطم الأُسطوري والمقرّ الرئيسي للأجساد والأرواح، أرواح وأجساد الأسلاف والأجنّة والبُذور والحيوانات والبشر المُستعدّة للتجسّد في أجساد الفراشات الأُنثى أو في أجساد النساء[74]، يقضون الليل هناك[75]



العَلاَتُونْجَا

وفي صباح اليوم اللاحق، يُغادرون الوادي المذكور وبأيديهم أغصان شجرة الصَّمْغ يتقدّمهم الـ«عَلاَتُونْجَا»[76] حاملاً بين يديه آنية صغيرة من الخشب، كما كان يفعل الجدّ الأكبر في سالف الأزمان[77]، ليقتفوا آثار مسيرة «إِنْتِوَايْلِيُوكَا» (Intwailiuka) قائد اليساريع التي أسّست الموطن، والذي وُلد، أو بالأحرى جاء إلى العالم في تلك البُقعة شمال الوادي[78] ويتواصل الحجّ بالطّواف حول مُختلف الأماكن التي تستحضر ذكرى القدّيس، لتنتهي بهم تلك المسيرة نحو عالم

(74) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، الشكلان 24 و 25، ص171، ص173، والشكلان 93 و94، ص426، ص427. ويُطلق على الشِّعْب «أُونْثُورقَا» (Unthurqua) في لغة «أَرُونْتَا» (انظر وصفه في ص424-425 («إِنْتُورْكَا» Inturka عند شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أستراليا الوسطى**، م.م.س، ج 1، ص84، الهامش رقم 9 بمعنى: البطن؛ وهو لفظ يُعبّر في العمق عن الدور الإنجابي لهذا الموضع الأرضي).

(75) ن.م.س، ص171.

(76) ن.م.س، ص425.

(77) ن.م.س، ص427.

(78) ن.م.س، ص425.

الأساطير على مَشارف مغارة واسعة، هي حُفرة[79] تقوم إلى جانبها صخرة كبيرة من الكوارتز، وتُحيط بها أحجار مُستديرة ترمز إلى الـ«مَايْغْوَا» (Maegwa)، أي الحشرة البالغة[80] ويبدأ الـ«عَلَاتُونْجَا» الغناء وهو يضرب الصخرة بالـ«أَبْمَارَا» (Apmara)، أي الآنية الخشبيّة. وحينها يتولّى الحاضرون الغِناء وهم يضربون الصخرة بالأغصان التي يحملونها[81] مُردّدين أغانٍ تدعو لَازِمَتُها الحيوانَ لوضع بيوضه[82] ويستمرّ هذا الأمر لبعض الوقت قبل أن يتولّى الجمع، بواسطة نفس الأغصان على ما يبدو، ضرب الأحجار الصغيرة التي تُمثّل البَيْض الذي كان الأسلاف (الرجال اليساريع) مُمتلئين به[83] إنّهم يقومون بما سبق أن قام به «إِنْتِوَايْلِيُوكَا» في نفس المكان على نفس تلك الأحجار، فقد كان هو أيضاً يُمارس الإِنْتِشْيُومَا[84] وحين يصل الجمع إلى «أَلْكْنَالِينْتَا»

---

(79) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص172، أوُكْنِيرَا إِلْتْبُورَا (Oknira iltbura = الحُفرة الكبيرة، انظر: ص650)؛ **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، الشكل 25، ص267.

(80) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص652.

(81) انظر ن.م.س، ص289. وفيه تجاهل لهذا الطَّقْس وعدم ذكر الصِّيغة.

(82) ن.م.س، ص172.

(83) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، ص424، وتُسمّى «شُورِينْغَا أُونْشِيمَا» Churinga unchima (البَيْض المُقدّس، بيض الشُورِينْغَا؛ انظر بشأن الشُورِينْغَا في ما يلي: القسم V الخُلاصات، وانظر الكتاب III، القسم II، الفصل II: الشروط الطَّقْسية). ونعرض أحد الطَّقوس التي تتضمّن صيغة: يأخذ الـ«عَلَاتُونْجَا» تلك الحجارة حجراً حجراً، ويضرب بها بطن المُشاركين واحداً واحداً قائلاً: «أُونْغَا مُورْنَا أُوكْنِيرَّا (مكتوبة خطأً «أُوكْنِيرَا» دون تشديد الراء) أُولْكِينَّا» Unga murna oknirra ulkinna (أَنْتَ أكلتَ طعاماً كثيراً). وهذا الاحتفال هو في الواقع طَقْس مُعقّد، وسنعود إليه (الكتاب III، القسم II، الفصل III: الحالات الذهنيّة): إنّها صيغة شعائريّة بسيطة ووصفيّة لطقس خروج (لأنّنا في هذا الخُصوص إزاء «أُولْبِيلِيمَا أَتْنِيتَا» Ulpilima atnita، أي انحلال الأمعاء المُنعقدة بفعل العواطف الدينية (انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص562-564، احتفال الشمس، ص647؛ وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص182-184) التي يُختتم بها القسم الأوّل من الطَّقْس الكامل، لكنّها تحوّلت إلى صيغة مُرجّحة فعاليّتها (محاكاة حَبَل الإناث؟ محاكاة انتفاخ البطن إثر وليمة؟).

(84) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص425، ص430.

(Alknalinta)، أي الصخرة ذات العيون[85]، وتحتها حجر-حشرة بالغة أُخرى أو «مَايْغْوَا شُورِينْغَا» (Maegwa churinga)، مدفونة عميقاً في الرِّمال، يتولّى الـ«عَلَاتُونْجَا» مرّة أُخرى ضَرْب الصّخرة بالـ«أَبْمَارَا»، ويقوم الجمع بمُحاكاته فيضربونها بما يحملون من أغصان، «**وأثناء ذلك، يتولّى الشيوخ الغِناء مرّة أُخرى ويقومون بحركات من أجل دعوتها (أي الحشرات) لكي تأتي من جميع الاتّجاهات وتضع بيوضها**»[86] وهذا ما سبق أن تسلّى بفعله أيضاً «إِنْتِوَايْلِيُوكَا» في نفس هذا الموقع حين رمى البَيْض المُقدّس، بيض الـ«شُورِينْغَا»، في الهواء، على طول الصخرة، قبل أن تتدحرج وتستقرّ عند قدميه. ويُكرّر الـ«عَلَاتُونْجَا» هذا الفعل أيضاً مع أحجار الـ«شُورِينْغَا» التي هي بَيْض السلف والرُّموز الحاليّة لأرواح الأفراد، من إنسان وحيوان، الماضية والحاضرة والآتية[87] وخلال هذا الطَّقْس، يتولّى بقيّة أعضاء العشيرة، السعي صُعوداً ونُزولاً على طول الجدار الحَجَري «**وهم يتغنّون بشكل مستمرّ، لا ندري بماذا، ولكن بترديد عبارة من الواضح أنّها تصف ذاك العمل الذي قام به السَّلَف**». وهنا ينتهي الفصل الأوّل من الطَّقْس. لقد تمّت دعوة الحشرة البالغة، وقامت بوضع بيضها. وهنا يتغيّر المشهد والموضوع[88] وتتمّ العودة إلى المَضارب.

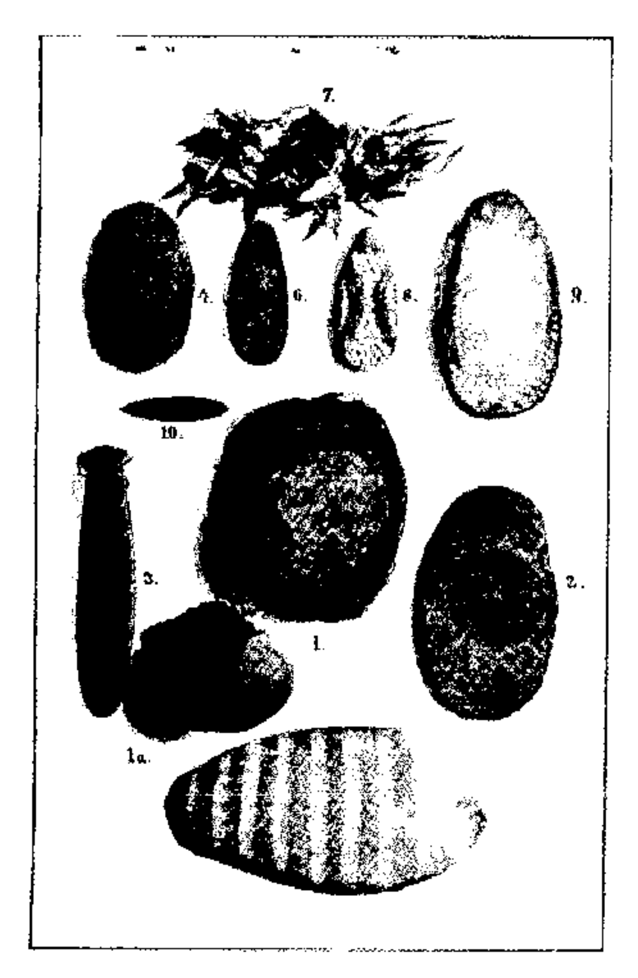
---

(85) ن.م.س، ص426؛ وانظر ص172 وفيها «decorated eyes» [بالإنكليزيّة في الأصل= العيون المزيّنة المترجم]، وهي لا ترقى إلى قيمة الترجمة الثانية «Eyes painted around» [بالإنكليزيّة في الأصل = العيون المحاطة برسوم - المترجم]. والمُؤكّد هو أنّ معنى «أَلْكْنَا» Alkna هو العين. ويبدو أنّ الشكل 132، ص632، يصوّر هذه اللوحة تحديداً [انظر الصورة أعلاه، وقد أخذناها من المصدر المذكور - المترجم].

(86) ولا يُضفي السيّدان سبنسر وغيلّن سوى أهميّة ضئيلة جدّاً على هذه الصِّيَغ، فلا يذكرانها في مُلخّصهما **القبائل الشماليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص290.

(87) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص427.

(88) لم تتمّ الإشارة إلى الفترة التي يُقام فيها هذا الطَّقس إلّا عند: سبنسر وغيلّن، **القبائل الشماليّة لوسط أستراليا**، م.م.س، ص290.



أحجار الشُورِينْغَا عند قبائل «أَرُونْتَا» و«كَايْتِيش» و«وَارَّامُونْغَا».

1 ـ 1أ شُورِينْغَا مَجْدولة بشعر إنسان وكأنّهما واحد عند قبيلة «أَرُونْتَا»

2. شُورِينْغَا طَوْطم طائر الإيمو عند قبيلة «أَرُونْتَا»

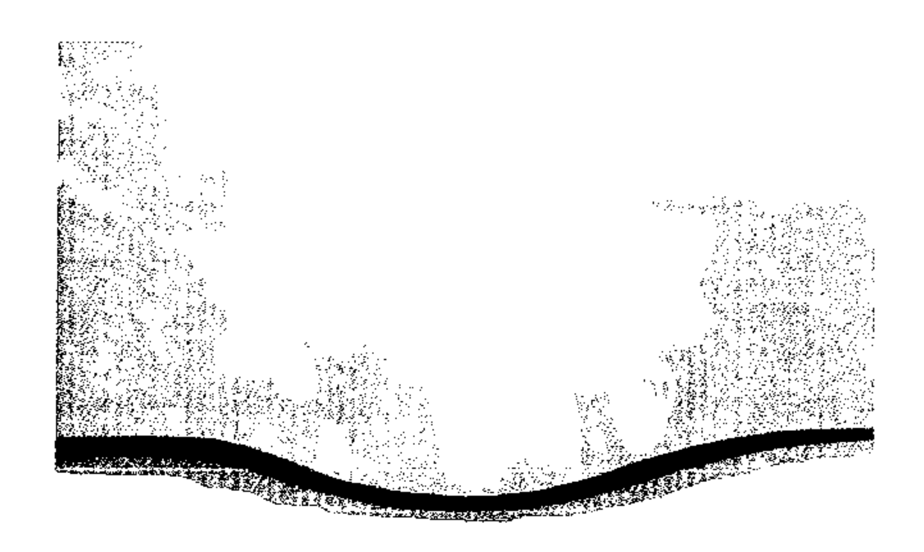
3. شُورِينْغَا طَوْطم الماء عند قبيلة «أَرُونْتَا»

4. شُورِينْغَا يسروع الويتشيتي عند قبيلة «أَرُونْتَا»

5. شُورِينْغَا شجرة الهاكيا عند قبيلة «أَرُونْتَا».

6 ـ 7 شُورِينْغَا مُغطّاة بالشَّعر عند قبيلة «وَارَّامُونْغَا».

8 ـ 9. شُورِينْغَا من قبيلة «كَايْتِيش».



العيون المحاطة بالرسوم

ولنتابعْ قصّة النّوع الحيواني الأُسطوريّة والطبيعيّة في آنٍ، والغريبة في خيالها وواقعيّتها. وقد حان الآن دور اليَرَقَة، أو الشَّرنقة. ففي طريق العودة، وعلى طريقة اليساريع التي تمشي ببُطء، يتوقّف الجمع تِباعاً عند بضع عشرة حُفرة تُسمّى «إِلْطهُورَا» (Ilthura)، وهي مُجرّد حُفَر بسيطة تُوجد بها أحجار كبيرة مُغطّاة بالرّمال والذُّبَال، بمعدّل حَجَر أو حجرَيْن في كلّ حُفرة. ويقوم الجمع بنبش تلك الأحجار بوصفها تمثّل الشرانق أو بَيْض الحشرة[89] وخلال استخراج تلك الأشياء المُقدّسة، يرفع الـ«عَلَاتُونْجَا» صوته «**بغناء رَتيب موضوعه الشّرنقة**». وحين تُستعرض الأحجار، يترنم الجمع بـ«**أغانٍ ذات علاقة أيضاً بالأُوتشَاقَا** (Uchaqua)»[90] (اسم الشَّرنقة والحجارة المُقدّسة)، ويتمّ التمسّح بها الواحدة تِلْو الأخرى؛ إنّها تُتملَّك، وتُمسح، لأنّها آثار مُبجّلة، وهي مُنتجة اليَرَقَات

(89) «تشُورِينْغَا أُوتشَاقَا» (Churinga uchaqua)، انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصلية لوسط أستراليا**، ص173. فهل يقتصر تلميع الـ«تشُورِينْغَا» على معنى عِبادة بيضة اليسروع، أم هو يتجاوزه إلى معنى التمسُّح بجسد سلفٍ؟ هذا ما لا نعرفه، وقد يتعلّق الأمر بالمعنيين جميعاً.

(90) هل هي إجابات على أغاني الـ «عَلَاتُونْجَا»، أم هي ترديد لها ضمن جوقة ؟

والحشرات والبَيْض. ويُعاد نفس الاحتفال عند كلّ «إِلْطِهُورَا» أثناء توقّف الحُجّاج الأَتْقياء عند كُلّ محطّة من تلك المحطّات العَشْر[91] إنّهم يُعيدون نفس الأغاني التي كان السَّلف رئيس العشيرة يُنشدها، وهي ذاتها التي كان يَسمعها أسلاف آخرون يقطنون في منطقة أُخرى وينتمون إلى نفس الطَّوْطم[92]



الـ «إِلْطِهُورَا» الكبرى في شِعْب إِمِيلِي

أمّا الفصل الثالث والنهائي، فهو العودة إلى المَضارب. وعندها يتزيّن الرجال، باستثناء الـ«عَلَاتُونْجَا» الذي يتزيّن أقلّ منهم، فيرسم كُلّ فرد على جسمه

(91) راجع ما سبق.

(92) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص431. بل إنّ اسم «إِنْتوَايْلجُوكَا» Intwailjuka أو «أَنْتَالْجيُوكَا» Antaljiuka (حسب شتريلوف) يعني «**كان في حالة تأهّب ويستمع**» (للأغاني)، انظر شتريلوف (كارل)، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ج1، ص84، الهامش رقم 4.

الصورة المُقدّسة، أي الشِّعار الذي يُماهيه بطَوْطمه وبالسَّلف الذي يتجسّد فيه، ذاك السَّلف الذي كان في آنٍ إنساناً وحيواناً، وكان يحمل في سالف الأزمان نفس ذاك الشِّعار(93) وهذه المرّة، يكون الجميع حاملين في أيديهم فُروع شُجَيْرات يُحرّكونها باستمرار وهم يُهرولون في صفّ واحد طويل(94) باتّجاه مكان مُنْزَوٍ عن المَوْطن أُقيم فيه كوخ طويل ضيّق مصنوع من أغصان الشجر يُسمّى «أُومْبَانَا» (Umbana) أي «الشَّرنقة»، وهو ما يجب أن يُمثّل في رأينا الخادرة، وقد قبع فيه شيخ من ساعة ابتداء الجماعة رحلتها الروحيّة. وما إن يصل الجمع برجاله ونسائه المُتزيّنين بأشكال مُختلفة(95) ذلك الكوخ، ويُبصر بهم الشيخ من بعيد، حتّى يرفع عقيرته مُتغنّياً بصيغة لا نعرف لها معنى:

إِلْكْنَا بُونْجْ كْوَايْ (Ilkna pung kwai)،

يَعْلَانْ نِيكْ نَايْ (Yaalan nik nai)،

يُو مُلْكْ لاَ (Yu mulk la)،

نَعَانْتِيَ يَعْ لاَيْ (Naantai yaa lai)(96)

ويقترب الجمع، وكما توقّف «إِنْتِوَايْلِيُوكَا» ذات مرّة لمُشاهدة النساء، يتوقّف الـ «عَلَاتُونْجَا» ويُلقي نظرة سريعة على النّساء قبل أن يدخل الجميع إلى

(93) حول الشِّعار، انظر أدناه، الكتاب III، القسمان II وIII، الشُّروط الطَّقْسية.

(94) يرتكز هذا الطَّقْس على الأرجح على مُحاكاة صوت طيران الحشرة، وربّما الطيران ذاته؛ وعلى عِبادة الشُّجيرة التي أعطت اسمها إلى الحشرة، وعلى دعوة الحشرات إلى التكاثر فوق جميع الشجيرات من نفس النّوع.

(95) يتعلّق الأمر هنا بالطّبع بأُولئك المنتمين إلى طَواطم أُخرى وهُم يحملون زينتهم في ذلك اليوم.

(96) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، ص176. والمعنى غير مذكور، ولكنّ الشكل العَروضي بارز بوُضوح إلّا في ما يخصّ حرف الياء (Y) في لفظ «يَعْلَانْ» (Yaalan) الذي قد يكون هو نفسه لفظ «جَالَا» (Jala)، وربّما يتعلّق الأمر بصيغة تحيّة فحَسْب.

الـ«أُومْبَانَا». «**وحينها ينطلق الجميع في الغِناء مُترنّمين بخِصال الحيوان في جميع حالاته، وبالصّخرة «أَلْكْنَالِينْتَا»، وبالـ«مَايْغْوَا» العظيمة الرابضة عند قاعدتها**»[97] وطَوَال ذلك الوقت، يكون رِجال البَطن الآخر ونِساؤه مُصطفّين هناك، مُتمدّدين على بُطونهم ووُجوهم إلى الأرض؛ حيث يجب عليهم عدم الإتيان بأيّ حركة أو النُّطق بأيّ كلمة طَوَال فترة أداء تلك الطُّقوس. وتتواصل الأُغنية. ويخرج الـ «عَلَاتُونْجَا» من الـ «أُومْبَانَا» زاحفاً على بطنه ومُنزلقاً على الأرض تدريجيّاً. ويقوم جميع الرجال بالنّسج على مِنْواله بعد أن يخرجوا بدورهم من الكوخ ليشرعوا في التغني بقصّة الـ «مَايْغْوَا الخارجة من قِشرتها الـ «أُومْبَانَا»[98] ثمّ يُغادرون المكان بنفس الطريقة، وهم يزحفون، ويتوقّف الغناء. وحينها فقط يُمكنهم، للمرّة الأولى ومُنذ عدّة ساعات، الأكل والشرب[99]

ويُمكننا اعتبار هذا الطَّقْس الأخير من سلسلة الطُّقوس بمثابة الخاتمة، ولكنّه لا يُمثّل بالنّسبة لنا، أقلّ تلك الطُّقوس أهميّة لأنّه مُكرّس في جُملته للغِناء، وللطُّقوس الشَّفَهِيّة التي تظهر فعاليّتها في هذا الخُصوص في أجلى صورها. فطَوَال الليل، يبقى رجال العشيرة جالسين في الجانب الآخر من الـ«أُومْبَانَا» حول نار عظيمة «**يُغنّون ليَرَقَة الوِيتْشِيتِي**»[*]، بعيداً عن أعين أفراد البطن الآخر المُنكفئين على وجوههم سُجّداً. وفجأة، وعند لحظة شروق الشّمس، يتوقّف الغناء، ويُخْمِد الـ«عَلَاتُونْجَا» النار، ويتحرّر أفراد البطن الآخر من التزامهم[100] ويلي ذلك شعائر القُرْبَان الطَّوْطمي المُقدّس، وشعائر الخروج التي لا تهمّنا في الوقت الحالي[101]

---

(97) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص178.

(98) نفس السابق.

(99) انظر ما سبق.

[*] «وِيتْشِيتِي»: هو الاسم الذي يُطلقه أهالي أُستراليا الأصليّون على نوع من أشجار السَّنْط (الأكاسيا)، وهم يقتاتون بشكل واسع على يَرَقَات الديدان التي تستوطن هذه الشجرة [المترجم].

(100) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص178.

(101) انظر في ما يلي: الصِّيغة الطَّقْسية، الكتاب III، القسم I، الفصل III.



مجموعة من الرجال يتحلّقون حول شُورِينْغَا طَوْطم الإيمو المرسومة صورته على الأرض

وإنّنا لنُلاحظ أوّلاً أنّ كلّ هذه الطُّقوس الشَّفَهِيّة مُتوافقة مع عناصر النَّمَط العامّ الذي قرّرناه: فهي تراتيل إيقاعيّة رتيبة، ومُرتبطة بطُقوس عمليّة (رقصات أو حركات جماعيّة)[102]، رغم أنّها قد تنفصل عنها في بعض الأحيان لتغدو مُستقلّة بذاتها، ولكنّ الإيقاع هُو نفسه لا يتغيّر؛ ولا يُوجد منها سوى ترتيلتين تتألّفان من نغمة مُنفردة Solo فقط يُؤديهما الزعيم ويُردّدهما الجمع وراءه كأنواع من الكورس[103]، فهما تُعبران عن مشاعر الجماعة وأفكارها، كما هما ترجمة واضحة وجليّة عن التّوق والترقّب. أَضِفْ إلى ذلك أنّ كلّ تلك الطُّقوس تتكوّن حصراً، باستثناء اثنين أو ثلاثة، من صِيَغ فهي إمّا واردة في قالب أوامر مُوجّهة نحو الحيوان الطَّوْطمي[104]، أو أنّها تصف، من خلال عبارات بسيطة تَنطبق على الحاضر، كما على المُستقبل أو

(102) طُقوس الـ «إِلْطِهُورَا أُوكْنِيرَا»، إلخ، انظر ما سبق.
(103) طُقوس الإِلْطِيرا أوكْنِيرا، إلخ انظر المتن أعلاه.
(104) انظر المتن أعلاه.

الماضي، أفعال النّوع الحيواني كما لو كانت أبديّة. وأخيراً، فإنّه من الصّعب تخيّل وضع أكثر عُنفاً من التّمادي في مثل هذا التكرار الغامض[105] طَوَال ثمانٍ وأربعين ساعةً لمقاطع ضَحْلة في شعريّتها ومُتشابهة في مُوسيقاها، وفي الجُملة تراتيل لا فنَّ كبيراً فيها ولا روحٌ وجدانيّة. إنّ الواقع يُظهر لنا في هذا الخُصوص عملاً طَقْسيّاً هو من الطّول والرَّتابة الشكليّة إلى درجة تجعل الفرضيّات الأكثر جُرأة عاجزة عن تصوّر مثيل له. ولهذا السبب، ورغم تضمنّه صِيغتَيْن أو ثلاث صِيَغ لا تدخل حصريّاً ضمن هذا النوع[106]، بدا لنا أنّه يُمكن أن نختاره نَموذجاً للصِّيَغ الدينيّة.

لكنّ تحليلاً مُفصّلاً سوف يُرينا عناصر أُخرى غير تلك التي تعرّضنا إليها إلى حدّ الآن. وبالفعل، فإنّه يُمكننا أن نميّز، بالإضافة إلى الخصائص التي سبق تقديمها، خمس موضوعات شعائريّة من شأنها أن تجعل من هذه الكُتلة اللّامُتعيّنة من الأغاني الرّاقصة ذات الطبيعة السِّحْريّة الدّينيّة، كتاب أدعية لا يُضاهى ثراءً، رغم ما يبدو عليه من بساطة خارجيّة.

1- كما يُلاحظ شولتزه[107]، فإنّ طابع التضرّع في الطَّقْس بارز بوضوح. فنحن نجد فيه دعوة للحيوان الإلٰهي، **للطَّوْطم**، في مَظاهره المُختلفة: ففيه نداء للحشرات كي تأتي وتضع بَيْضها، وغناء للبَيْض كي يفقس يساريعَ، ولليساريع كي تصنع شَرَانقها، وللخادرات كي تتحوّل إلى فراشات[108] فالنّوع الطَّوْطمي لا يُتصوّر البتّة كشيء جامد وسلبي، بل هو تأليف بين أفراد يتجمّعون من كُلّ حَدَب وصَوْب كُلّما وصلهم نداء، أو دعوة مُماثلة لتلك التي تُوجّه للبشر، يحضّ على تلبية أماني العشيرة، وكأنّه لسان حال القبيلة برُمّتها. وحين يتمّ، في إِنْتِشْيُومَا أخرى مُناداة الطَّوْطم باسمه فحَسْب، دون أيّ إشادة به، كما يُنادى أيّ بَشَري، أو حين نكتفي فحَسْب بإرسال صَيْحة، فإنّ الأثر الذي قد نتركه على الحيوان هُو نفس أثر صوت الحيوان أو أثر أغنية الطائر على أبناء جنسه[109]

---

(105) انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص173 «**أُغنية رَتيبة وبصوت مُنخفض**» [بالإنكليزيّة في النصّ الأصلي - المترجم].

(106) انظر المتن أعلاه.

(107) راجع ما سبق.

(108) انظر المتن أعلاه.

(109) حول هذا الأثر، انظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، الفصل IV.

2 - لا يُتصوّر هذا النِّداءُ صَلاةً يُمكن للطَّوْطم عدم الاستجابة لها[110] فهو بمثابة أمر، ولا مَنْدوحة من أن يُمتثل له. فقد حلّ موسم خروج يساريع الويتْشِيتِي من بُيوضها عارضة نفسها لكي تُؤكل[111] من قِبَل جميع مُخْلِصِيها الأَرُونْتَا الذين ينتمي بعض أقاربهم وحُلفائهم إلى عشيرة اليسروع التي تقدّس اليساريع، وهُم لا يأكلونها البتّة خارج شعائر القُرْبَان الطَّوْطمي المقدّس[112] وكما تُطيع اليساريع الأُولى أوامر قائدها، وكما يفعل حاليّاً إخوانهم في الطَّوْطم، فإنّ على اليساريع أن تُذعن وتقوم بالمطلوب، أن تأتي وتبيض وأن تعيش تحوّلاتها بشكل مُنتظم على غِرار ما رأت الرجال يفعلونه في مسرحيّتهم الطَّقْسية[113] فالصِّيَغ تقوم، حتى حين لا تكون في قالب أوامر، بوظيفة الأوامر المُقدّسة[114]

ولكن بالإضافة إلى هذه المُعطيات الأصيلة داخل النصّ، إن جاز القول، تُوجد عناصر ومُكوّنات أُخرى لازمة أيضاً، إلّا أنّه لا يُمكن الكشف عنها إلّا من خلال دراسة ترابطات الصِّيغة مع الأُسطورة.

3 - بداية، فإنّ هذه الصِّيَغ لا تكون عادة من جِنس العبارات المُستخدمة

(110) لا يُمكننا سوى وضع ألف ولام التعريف لكلمة طَوْطَم. ولكنّ هذا الأمر غير دقيق. ذلك أنّ كلمة «الطَوْطَم» تتضمّن عدّة صُوَرٍ: فهي لا تُشير فحَسْب إلى صورة الحيوانات المُشاركة في أشكالها المختلفة، بل وكذلك إلى السَّلف العظيم، وبقيّة الأسلاف الآخرين، وصورة أرواح الموتى، وقُرَنَاء الأفراد الحاضرين، والأرواح التي ما زالت بُذوراً لأفراد المُستقبل من إنسان وحيوان. ولعلّ عدم وُجود أيّ أداة تعريف في اللُّغات الأُستراليّة، وبصفة عامّة في لُغات المُجتمعات التي تُوجد فيها الطَّوْطميّة تحديداً، هو ما يسمح بمثل هذه الالتباسات التي يجب ألّا تغيب عن بالنا (انظر أدناه، الكتاب III، القسم II، الفصل II: الشروط النفسيّة).

(111) لا ينبغي فهم لفظ «Invitation» (دعوة) الذي يستخدمه السيّدان سبنسر وغيلّن بهذا المعنى. انظر: **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص172.

(112) حول تنازل النوع الحيواني عن جسده لفائدة الإنسان، وهو مفهوم أساسي في الطَّوْطميّة، انظر أدناه. ونجد تعبيراً عن هذه الفكرة في عِبارات راقية ضمن إحدى أساطير قبيلة الـ «زُوني» (Zuñi). راجع: هُوبير ومُوسّ، «مقالة في طبيعة القُرْبان ووظيفته»، **مقالات في تاريخ الأديان**، ، ص12، الهامش 3.

(113) حول القُرْبَان الطَّوْطَمي، انظر في ما يلي الفصل V، §4.

(114) حول الدراما الطَّقْسية المماثلة للإِنْتِشْيُومَا، انظر الفصل V، الخلاصة.

في الأحاديث اليوميّة، وتأثيرها هو من القوّة بحيث لا يُمكن أن يكون مصدره القوّة السِّحْريّة لمن ينطق بها من البشر. ذلك أنّ هذه القوّة تبقى دائماً ضعيفة، ولا ترقى إلى مَصافّ النَّزوات الغامضة والحِكمة الخفيّة التي تُحرّك الحيوانات وتقرّر مصائر الأُمور المُتقلّبة(115) فالأُغنية لا تُعبّر فحَسْب عن رغبات المشاركين في الطَّقس باسم القبيلة، أي عن «**إرادتهم**»، ومصدرها لا يمكن إلّا أن يكون أسمى من مصدر تلك الإرادة لأنّ قوّتها الداخليّة أعظم، ولأنّها أشدّ من تلك الإرادة حيويّة، وأكثر كرامة. فالكلمات المُستخدمة هي نفسها التي كان يستخدمها السَّلف الأكبر، وهي ذاتها التي كان يُكرّرها النّاطقون الآخرون باسم الطَّوْطم حين كانت جماعة يساريع الويتشيتي، في الأزمان الرائعة حين كان البشر والحيوانات واحداً، تُهاجر كي تضع بَيْضها(116)، كي تضع «الشُورِينْغَا» التي تستقرّ فيها أرواح المَوتى من أطفال وبالغين وبقايا الحيوانات(117) إنّ لها قيمة أُسطوريّة لأنّها كانت تُستخدم في أصل النّوع نفسه، ولأنّها كانت سبب تولّد أرواح الحيوانات والبشر. كما لها أيضاً قيمة استعماليّة، لأنّ الزمن الذي يفصل بين الحاضر وتلك الحِقبة الأُسطوريّة، وهو زمن لامُتناهٍ وقابل للقياس تاريخيّاً في آنٍ واحد(118)، يقف شاهداً على فعاليّتها في كُلّ موسم من مواسم وِلادة اليساريع.

ومن هذه العلّة، كما سبق شولتزه أن لاحظْ بدقّة، تولّد بشكل طبيعيّ شكل الصِّيغة ذاتها. فهي غالباً غير مفهومة، إن لم يكن من قبل مالكيها، فعلى الأقلّ عند جُمهور القبيلة لأنّها غير مُركّبة من مُفردات اللُّغة المشتركة، والمُبهماتُ الرمزيّة التي تتضمّنها هي لغة عجيبة وغريبة، لُغة الأجداد الذين أسّسوا

(115) حول عدم استقرار النّوع، انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص520-521. فإذا ما ظهرت الحيوانات خارج الموسم، فإنّ ذلك بسبب قيام الـ «إِيرُونْتَارِينْيَا» Iruntarinia (أرواح الموتى والطَّوْطَم) بالإِنْتِشْيُومَا.

(116) ن.م.س، ص430.

(117) سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص431، ص432، ص156.

(118) حول طبيعة زمن الـ«أَلْشِيرِينْغَا»، انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص387؛ **القبائل الشماليّة لوسط أُستراليا**، م.م.س، ص438؛ وانظر في ما يلي: الكتاب III، القسم II، الفصل II.

العشيرة[119] وقد يكون بعضها مُقترَضاً في جُملته من قبيلة أجنبيّة، وقد يكون بعضها الآخر كلاماً عاديّاً في الأصل شُوّه إلى حدّ جعله مُبهماً[120]، أو هي تنتمي بحقٍّ إلى لُغة قديمة عفا عليها الزمن أو تهلهلت بفعل التناقل[121] ويُفترض أن يكون مصدرها الـ«أَلْشِيرِينْغَا»، أسلاف «أَلْشِيرِينْغَا» الحاليّين. إنّ قوّتها العظيمة هي نفس القوّة التي كانت لها في الماضي، إلّا أنّه لا يُمكنها أن تحظى بقوّة خارقة إلّا من خلال شكلها الغامض.

4 - ولكن هذه الصِّيَغ لا تتكرّر على غير نِظام، أو في أيّ مكان. فهي لا يُتغنى بها إلّا أمام الشُورِينْغَا، في الأماكن المُقدّسة[122]، فوق جميع الأحجار المقدّسة وفوق كُلّ حَجَر مُقدّس[123] ولذلك فهي تتألّف حصراً من تعازيم. فهي تسحر، وتبعث الحياة في الأحجار التي تبدو جَمَادات: فتلك التبريكات، وتلك الابتهالات التمجيديّة، وتلك الأغاني هي ما يصنع الحياة، هي ما يخلق البُيوض ويُحوّلها إلى شرانق، ثمّ إلى يَرَقَات وفَراشات. فاستمراريّة الحَجَر تغتني بقوّة النَّفَس، وبقوّة النغم والصوت[124]، وما الصِّيغة إلّا وسيلة لإحياء الأسلاف الأُسطوريّين الساكنين في الأحجار. أَضِفْ إلى ذلك، أنّه ما دامت تحوّلات

---

(119) انظر سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص432.

(120) انظر أمثلة أدناه. ومن المُحتمل للغاية بالنّسبة إلينا، أن يكون أحد أسباب هذه التشوّهات الطبيعيّة هو الاستخدام، وهي غالباً ما تفرض نفسها منذ الولادة. وبما أنّ جميع هذه الصيغ تُغنى، فإنّ الأغنية، بطبيعة الحال ولا سيّما إذا كانت تتضمّن تنويعات حول نفس الموضوع، تُحرّف الكلمات.

(121) حسب تأويل سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص172-177؛ وانظر كذلك ما يلي. ولكنّهما بالغا في توصيف ما يحيط بالصِّيَغ من إبهام، وهو ما يعود إمّا إلى سُوء إبلاغ من قِبَل بعض أفراد الـ «أَرُونْتَا» الجاهلين بمعاني كلمات الطقوس، أو لأنهّما لم يُعمّقا استجواباتهما بما يكفي كي يكتشفا أسرار اللُّغة القديمة والبالية التي يتحدّث بها القائمون على الطُّقوس، والتي يتحدّث بها أسلاف الـ«أَلْشِيرِينْغَا».

(122) وهي نفسها تحمل أسماء «شُورِنْغَا»، فهي أيضاً «شُورِينْغَا»، انظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص155، وانظر: نفس المصدر، الفصل VIII، وانظر: ص637 منه حول الخلط بين الـ«شُورِينْغَا» والـ«نَانْجَا» (nanja).

(123) انظر النصوص أعلاه.

(124) يُفترض أنّ الـ«شُورِينْغَا» تتكلّم. انظر ما يلي؛ وانظر: سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**، ص436.

الحيوان المتعاقبة، من خلال ظواهر يعرفها شعب «أَرُونْتَا» جيّداً، مُرتبطة بتكاثره، فإنّ الأثر الذي يُحدثه وصف تحوّلات الحيوان الأُسطوريّة وحثّه على تكرار ذلك، في أجسام «الشُورِينْغَا» وأرواحها من حيث استثارتها كي تُحدث تكاثر اليساريع الذي يُمثّل المطلب الأسنى للطَّقْس، يغدو أمراً مفهوماً. فكما تؤثّر الأغاني الشهوانيّة على رَغَبات البشر، فإنّ الصِّيَغ تدفع الكائنات، من حيوان وبشر وآلهة، لكي تنبعث من خلال الطَّقْس، عن طريق الصوت، كي تستجيب لقدرها بطريقة مُثلى.

وحَسَب السيّد شتريلوف، فإنّ فعل الطُّقوس المُخصّصة للشُورِينْغَا عند شعب «أَرُونْتَا» يكون على النحو التالي[125]: في أعماق الأرض، في الكهوف الكبيرة المسمّاة «كَالْبَارَا» (Kalpara)[126] يسكن الـ «إِيرِنْتَارِينْغَا» (Erintaringa)[127]، أو كما يُطلق عليهم في. [128] **[نهاية النصّ].**

(125) انظر: ردّ شتريلوف على توماس، «الأفكار الدينيّة عند الأَرُونْتَا»، **مجلّة الفلكلور**، م XVI، لندن، 1905، ص430؛ شتريلوف (كارل)، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أستراليا الوسطى**، م.م.س، ج1، ص5.

(126) «أُوكَالْبَارَا» حسب سبنسر وغيلّن، **القبائل الأصليّة لوسط أُستراليا**، ص524، وهي كلمة ظُنّ أنّها اسم مغارة مُحدّدة؛ ونجدها «رَالْبَارَا» Ralpara عند: شتريلوف، **قبائل أرانتا ولُورِيتْيَا في أُستراليا الوسطى**، م.م.س، ص5، الهامش رقم 3، و«كَالْبَارَا» Kalpara، ص8.

(127) ترتبط فكرة لونها الأحمر على الأرجح بلون المُغْرة التي تُطلى بها الشُورِينْغَا عند إعادة دفنها.

(128) [هنا ينتهي نصّ كتاب الصلاة].

المصادر والمراجع

- Alzadar, ***Estudios sobre los Indios del Mexico Norte***, Mexico City, 1903.
- Andree (Richard), ***Votive und Weihegaben des Katholischen Volks in Süddeutschland***, Brunswick: Friedrich Vieweg & Sohn, 1906.
- Ausfeld (Carl), «De Graecorum precationibus quaestiones», ***Jahrbücher für classische Philologie***, XXVIII, Leipzig: Trübner & Co., 1903.

  ——. «De Graecorum precationibus quaestiones», ***Jahrbücher für classische Philologie,*** Supplement-Band n 28, Lipsiae: B.G. Teubnerus, 1903.
- Basedow (Herbert), «Vergleichende Grammatik der Aluridja und Arunndta Dialekte Zentral Australiens», ***Zeitschrift für Ethnologie,*** Berlin: Behrend & Co., 1908.
- Bastian (Adolf), ***Das elementare Völker Gedanke***, Berlin, 1874.
- Bergaigne (Abel), «Recherches sur l'histoire de la liturgie védique", ***Journal Asiatique***, Vol. XX, Paris, 1892.

  ——. ***La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda***, Paris: Vieweg, 1883.
- Bhojarâja (King of Malwa), ***The Yoga aphorisms of Patañjali***, Calcuta: The Asiatic Society of Bengal, 1883.
- Blau (Ludwig), ***Das Altjüdische Zauberwesen***, Strasburg, 1901.
- Bloomfield (Maurice), «On the Relative Chronology of the Vedic Hymns», ***Journal of the American Oriental Society***, Vol. XXI, 1900.

  ——. «The Atharva Veda», ***Grundriss der Indo-Arischen Philologie***, Strassburg: Trübner & Co., 1899.
- Bouglé (Célestin), ***Qu'est-ce que la sociologie***, Paris: Félix Alcan, 1907.
- Bousset (Wilhelm), ***Das Wesen der Religion: Dargestellt an ihrer Geschichte***, Göttingen, 1904).
- Bunce (Daniel), ***Australasiatic Reminiscences of Twenty Three-Years' wanderings in Tasmania and the Australias: Including Travels with Dr. Leichhardt in North or Tropical Australia***, Melbourne: J.T. Hendy, 1857.
- Bunsen (Maurice de), «The Onans of Tierra del Fuego», ***Geographical Journal***, I, 1905.
- Cabrol (Dom Fernand), ***Origines liturgiques; conférences données à l'Institut catholique de Paris en 1906***, 1re Conférence: «La prière antique», Poitiers: H. Oudin, Paris: Letouzey & Ané, 1906.
- Caland (Willem) & Henry (Victor), ***L'Agnistoma. Discription complète de la forme normale de sacrifice de Soma dans le culte védique***, Paris: E.Leroux, 1906.

  ——. «Altindische Zauberei, Darstellung der Altindischen 'Wunschopfer'», ***Verhdandelingen der Koninklijk Akademie der Wetenschappen,*** Afdeling Letterkunde, Amsterdam, Vol. X, n° 1, 1908.

——. «Over de Wenschoffers, Bijdrage tot de Kennis van den Veda», ***Verslagen en mededelingen der Koninklijk Akademie der Wetenschappen***, Afdeling Letterkunde, Amsterdam, IV, V, 1902.

- Campbell (John), «Memorial of Residence at Melville Island and Port Essington, 1826-28», ***Journal of the Royal Geographical Society***, vol. XIII, London, 1843.
- Chételat (Paul), ***De precatione apud poetas graecos et latinos***, Paris: E. Thorin, 1877.
- Cheyne (Thomas Kelly), ***The Origin and Religious Contents of the Psalter in the Light of Old Testament Criticism and the History of Religions***, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1891.
- Cheyne (Thomas Kelly) & J. Sutherland Black, art. «Prayer», in: ***Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible***, Vol. III, New York: Macmillan & Co; London: Adam & Charles Black, 1899-1907.
- Cheyne (Thomas Kelly), «Blessings and Cursings», in: ***Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religion History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible***, New York: Macmillan & Co, London: Adam & Charles Black, 1899-1907.
- Childers (Robert Caesar), ***A Dictionary of the Pali Language***, London: Trübner & Co., 1876.
- Coblentz (Felix), ***Über das Betende Ich in den Psalmen: Ein Beitrag zur Erklärung des Psalter***, Frankfurt: J. Kauffmann, 1897.
- Codrington (Robert Henry), ***The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore***, Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Collins (David), ***An Account of the English Colony of New South Wales***, London: T. Cadell Junior & W. Davies, 1801.
- Crawley (Ernest),***The Tree of Life: a Study of Religion***, London: Hutchinson & Co., 1905.
- Culin (Stewart), «The Games of the Northn American Indians», ***24th Annual Report of the Bureau of American Ethnology,*** Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1907.
- Curr (Edward), ***The Australian Race: its Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia, and the Routes by which it spread itself over that Continent***, Melbourne: John Ferres, Govt. Printer, 1886-1887.
- Dawson (Robert), ***The Present State of Australian Aborigines in North West Victoria***, Melbourne, 1822.
- Deussen (Paul), ***Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen***, Band I, Teil 1: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, Band I, Teil 2: Die Philosophie der Upanishads, Berlin, 1896, 1898.
- Dibelius (Otto), ***Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche***, Giessen: J. Ricker, 1903.
- Dietrich (Albrecht), ***Eine Mithrasliturgie***, Leipzig: Trübner & Co., 1903.
- Durkheim (Emile) & Mauss (Marcel), «Classifications primitives», ***Année sociologique***, Vol. VI, Paris: Félix Alcan, 1903.

——. «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», ***Année sociologique***, Vol. VIII, Paris: Félix Alcan, 1905.

——. «La prohibition de l'inceste et ses origines", ***Année sociologique,*** Vol. I, Paris: Félix Alcan, 1898.

——. «Sur le Totémisme», ***Année sociologique,***Vol. V, Paris: Félix Alcan, 1902; Vol. VIII, 1905.

——. «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», ***Année sociologique***, Vol. VIII, Paris: Félix Alcan.

——. ***Règles de la Méthode Sociologique***, 3ème édition, Paris, 1907.

- Earl (George Windso), «On the Aboriginal Tribes of the Northern Coast of Australia», ***Journal of the Royal Geographical Society***, vol. XVI, London, 1845.

- Ellis (William), ***Polynesian Researches***: ***During a Residence Of Nearly Eight Years In The Society and Sandwich Islands***, New York: J.& J. Harper, 1833.

Encyclopédie des Sciences Religieuses, Paris: Sandoz & Fischbacher, 1881, art. «Prière».

- Engert (Thaddaeus), ***Der Betende Gerechte Der Psalmen, Historisch-kritische Untersuchung Als Beitrag Zu Einer Einleitung In Den Psalter, Inaugural-Dissertation***, Wu: Gound Scherer, 1902.

- Eyre (Edward John), ***Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia, and Overland from Adelaide To King George's Sound, In The Years 1840-1, Including An Account Of the Manners and Customs Of the Aborigines and the State Of their Relations with Europeans***, London: T & W Boone, 1845, Vol. II.

- Farnell (Lewis Richard), «The Evolution of Religion: An Anthropological Study», ***Crown Theological Series***, Vol. XII, London: Williams & Norgate, 1905.

——. ***The Evolution of Religion: an Anthropological Study***, London: Williams & Norgate, New York: G. P. Putnam's Sons, 1906.

- Farrer (James Anson), «The Prayers of Savages», in: ***Primitive Manners and Customs***, London, 1872.

- Fletcher (Alice Cunningham), «The Hako: a Pawnee Ceremony», ***22nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology,*** Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1904.

- Fossey (Charles), ***La magie assyrienne: étude suivie de textes magiques***, Paris: E. Leroux, 1902.

- Fraser (John), «The Aborigines of New South Wales», ***Journal of the Royal Society of New South Wales,*** Vol. XVI, Sydney: Thomas Richards, 1883.

- Frazer (James George), «Remarks on Totemism», ***Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. XXVIII, 1899.

——. «Some Ceremonies of the Central Australian Tribes», ***Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science,*** Melbourne, Vol. VII, 1901.

——. «The Beginnings of Totemism and Religion, among the Australian Aborigines», ***Fortnightly Review of Myth, Tradition, Institution and Custom,*** London, July & September 1905.

——. «The Aborigines of New South Wales», ***Journal of the Royal Society of New South Wales,*** Vol. XXVI, Sydney: Thomas Richards, 1892.

——. ***The Golden Bough***, London: Macmillan, 1890.

——. ***The Scope of Social Anthropology*** (lecture delivered before the University of Liverpool, May 14th, 1908), London: Macmillan & Co.,1908.

- Gason (Samuel), «Of the Tribes Dieyerie», ***Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. XXIV, 1885.

——. ***The Manners and Customs of the Diyerie Tribe of Australian Aborigines***, Melbourne, 1874.

- Giles (Ernest), ***Australia Twice Traversed***, London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington,1889.

- Gillen (Francis James), «Magic amongst the Natives of Central Australia», ***Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science***, Melbourne, 1904, Vol. VIII.

- Glotz (Gustave), «Jusjurandum», Daremberg et Saglio, in: ***Dictionnaire des Antiquités***, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris: Hachette, 1879-1919.

- Goltz (Eduard, Von Der), ***Das Gebet in der ältesten Christenheit***: ***eine geschichtliche Untersuchung: Eine Geschichtliche Untersuchung***, Leipzig, 1901.

- Graebner (Fritz), «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien», ***Zeitschrift für Ethnologie,*** vol. XXXVII, Berlin: A. Asher & Co.,1905.

——. «Kulturschichten und Sozialverhältnisse in Australien», G***lobus,*** 1906, I.

- Gressmann (Hugo), ***Musik und Musikinstrumente im Alten Testament: eine religionsgeschichtliche Studie***, Giessen: J. Ricker, 1903.

- Grey (George***), Journal of Two Expeditions of Discovery into the Interior of Western Australia During the Years 1837, 1838 & 1839***, 2 vol. London: T. & W. Boone, 1841.

- Günther (James), «Script Grammar and Vocabulary of the Aboriginal Dialect called Wiradhuri (Wiraijuri)», Appendice à Fraser & Threlkeld, in: ***An Australian Language as Spoken by the Awabakal***, John Fraser (ed), Charles Potter, Government Printer, Sydney, 1892.

Haug (Martin), «Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche», ***Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse,*** 1875.

- Helms (Richard), «Anthroplogy», in: ***Transactions of the Royal Society of South Australia***, Adelaide, 1896, vol. XVI.

- Henry (Victor), ***Atharva Véda. Les livres VIII et IX***, Paris: J. Maisonneuve, 1894.

——. ***La magie dans l'Inde antique***, Paris: É. Nourry,1904.

- Hilgenfeld (Adolf***), Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums. Eine exegetisch-historische Untersuchung***, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1850.

- Hirzel (Rudolf), ***Der Eid: ein Beitrag zu seiner Geschichte***, Leipzig: S. Hirzel, 1902.

- Höffding (Harald), ***Philosophie de la religion***, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris: Félix Alcan, 1908.

- Howitt (Alfred William «The Jeraeïl Ceremony of the Kurnai Tribe», Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London: Trübner & Co., Vol. XV, 1885.

- Howitt (Alfred William) & Fison (Lorimer), ***The Kamilaroi and Kurnai,*** An Analysis of Aboriginal Social Structure, Londres, Melbourne, 1875.

Howitt (Alfred William), "Notes on the Aborigines of Coopers Creek", in: R. B. Smyth (Ed.), ***The Aborigines of Victoria***, Melbourne: 1878.

——. «On Australian Medicine Men, or Doctors and Wizards of some Australian Tribes», Journal of the Anthropological Institute **of Great Britain and Ireland**, London: Trübner & Co., Vol. XVI, 1886.

——. «Notes on Songs and Song-Makers of some Australian Tribes", **Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, London: Trübner & Co., Vol. XVI, 1886.

——. «Personal Reminiscences of Central Australia and the Burke and Wills Expedition», Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science, Adelaïde, 1907.

——. «Some Australian Ceremonies of Initiation», journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London: Trübner & Co., Vol. XIII, 1883.

——. «The Dieri and other Kindred Tribes of Central Australia», Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London: Trübner & Co., Vol. XX, 1800.

——. ***The Native Tribes of South East Australia***, London & New York: Macmillan & Co., 1904.

- Hubert Henri & Mauss Marcel, «L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques», in: ***Mélanges d'histoire des religions***, II, Paris, 1904.

- Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Esquisse d'une théorie générale de la magie», Année sociologique, vol. VII, Paris: Félix Alcan, 1904.

- Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Essai sur le sacrifice», Année sociologique, Vol. II, 1899.

- Huvelin (Paul), «Magie et Droit individuel", Année sociologique, vol. X, Paris: Félix Alcan, 1907.

——. «Nexum», in: ***Dictionnaire des Antiquités***, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris: Hachette, 1879-1919.

- Hyades (Paul) & Deniker (Joseph), ***Mission scientifique à la Terre de Feu***, vol. IV: Antropologie, Ethnographie, Paris: Gauthier-Villars, 1891.

- Jastrow (Morris), ***Die Religion Babyloniens und Assyriens***, Giessen: J. Ricker, 1905.

——. ***The Religion of Babylonia and Assyria***, Boston: Ginn & Co.,1898.

- Jhering (Rudolf von), ***L'esprit du droit romain***, Traduit de la 3e éd. par O. de Meulenaere, Paris: A. Marescq, 1880.

- Jhon Whitnell, «The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North Western Australia», ***Australian Anthropological Journal (Science of Man)***, Vol. VI, n° 4, 1903.

- Kempe (Hermann), «A Grammar and Vocabulary of the Languages Spoken by the Aborigines of the MacDonnell Ranges South Australia», ***Transactions of the Royal Society of South Australia***, Adelaide: Royal Society of South Australia, 1891,Vol. XIV.

- King (Leonard William), ***Babylonian Magic and Sorcery***, Londres: Luzac & Co., 1896.

- Klaatsch (Hermann), «Verhandlungen des deutschen Anthropologischen Tags zu Frankfurt», ***Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien***, 1907.

——. «Schlussbericht über meine Reise nach Australien in den Jahren 1904-1907», ***Zeitschrift fur Ethnologie***, Vol. XXXIX, 1907.

- Kohler (Kaufmann), art. «Prayer», in: ***Jewish Encyclopaedia***, New York: Funk & Wagnalls (1901-1906).

——. ***The Psalms and their Place in the Liturgy: A Paper Read before the Gratz College of Philadelphia, February 3, 1896, Publications of Gratz College,*** Pennsylvania, 1897.

- Konow (Sten), ***Das Sâmaviddhânabrahmana, Ein altindisches Handbuch der Zauberei***, Halle: Max Niemeyer, 1893.

- Kuhn (Adalbert): «Indische und germanische Segenssprüche», Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin: Harrwitz und Gossmann, 1864.

- L'abbé Vincent, ***La prière chez les Grecs et les Latins***, Paris, 1887;

- Lang (Andrew), ***Mythes, cultes et religions***, traduction francaise, Paris: Alcan, 1896.

——. ***Magic and Religion***, London, New York & Bombay: Longmans, Green, & Co., 1901.

——. ***The Secret of the Totem***, London: Longmans Green & Co. 1905.

- Lanmann (Charles Rockwell)& Whitney (William Dwight), ***Atharvaveda Samhitâ***, Cambridge- Massachusetts: Harvard University, 1905.

Lasaulx (Ernst Von), ***Die Gebete der Griechen und der Römer***, Würzburg: Thein, 1842.

- Latham (Stevenson Lyle/Cummins), «The Tribes and Subtribes of the Bahr el Gazal Dinkas», ***Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. 34, 1904.

- Le Roy (Alexandre), **Les pygmées africains**, Paris: A. Mame & fils, 1905.

Lévi (Israël), «Des dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon», ***Revue des études juives***, Paris, 1896.

——. «Encore un mot», ***Revue des études juives***, Paris, 1896.

——. «Les dix-huit bénédictions», ***Revue des études juives***, Paris, 1896.

- Lévi (Sylvain), ***Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas***, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, n° 118, Paris, 1898.

- Livingstone (Hugh), «A Short Grammar and Vocabulary of the Dialect Spoken by the Minyug Peoples», Appendice à Fraser & Threlkeld (Lancelot Edward), in: An **Australian Language as Spoken by the Awabakal**, John Fraser (ed), Charles Potter, Government Printer, Sydney, 1892.

- Loeb (Isidor), «Les dix-huit bénédictions», ***Revue des études juives***, Paris, 1889.

——. «La Littérature des pauvres dans la Bible", ***Revue des études juives***, Paris, 1889.

- Loisy (Alfred Firmin), ***Les Évangiles synoptiques***, Ceffonds (Haute-Marne), 1908.

- Mac Gee (William John), «The Seri Indians», in: **XVIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology**, Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1899 (1900).

Macdonnel (Arthur Anthony), ***A History of Ancient Sanskrit Literature***, London: Williams Heinemann, 1900.

- Mann (John Frederick), «Notes on the Aborigines of Australia», in: ***Special Volume of Proceedings of the Geographical Society of Australasia***, Sydney: Mitchell Library, 1865.

- Marett (Robert Ranulph), «Australian Prayer, Man». ***A Monthly Record of Anthropological Science,*** Vol. II, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, note n° 2, & réponse de M. Andrew Lang, ***ibid.,*** note 12; réponse de M. Marett, ibid., note n° 72.

——. «From Spell to Prayer», ***Folklore***, Vol. XV, London: David Nutt, 1904.

- Maspero (Gaston), «La Table d'offrandes des tombeaux égyptiens», ***Revue de l'histoire des religions***, t. XXV, 1896, p. 275-330; t. XXVI, 1897.

- Mathew (John), ***Eaglehawk and Crow: a Study of the Australian Aborigines Including an Inquiry into their Origin and a Survey of Australian Languages***, London: Nutt, 1899.

- Mathews (Robert Hamilton), «Notes on the Languages of Some Tribes of Central Australia», ***Journal of the Royal Society of New South Wales,*** XXXVIII, Sydney: Thomas Richards.

——. «The Burbung of the Wiraidthuri Tribes», ***Journal of the Royal Society of New South Wales,*** Vol. XXIII, Sydney: Thomas Richards, 1894.

——. «The Thoorga Language", ***Journal of the Royal Geographical Society of Queensland***, Vol. XIII, Brisbane, 1899.

——. «The Toara Ceremony of the Dippil Tribe of Queensland", ***American Anthropologist***, Vol. II, n° 1, New York: G. P. Putnam's Sons.

- Maurus Servius Honoratus, ***In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii***, Recensuerunt: Georgius Thilo & Hermannus Hagen, Leipzig: Trübner & Co., 1881.

- Mauss (Macel), «L'art et le mythe d'après M. Wundt», ***Revue philosophique***, 1908, p. 17.

- Mauss (Marcel) & Durkheim (Emile), «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», ***Année Sociologique,*** vol. VI , Paris: Félix Alcan, 1903.

- Mauss (Marcel), «L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des Hautes Études. Leçon d'ouverture», ***Revue de l'Histoire des Religions***, n° 45, Paris, 1902.

——. «Introduction à la rubrique Mythes», ***Année sociologique***, vol. VI, Paris: Félix Alcan, 1903.

- Mauss (Mauss) & Fauconnet (Paul), Art. «Sociologie», ***Grande Encyclopédie: Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts***, Paris, H. Lamirault, 1885-1902.

- Max Müller (Friedrich), ***A History of Ancient Sanskrit Literature***, London: Williams & Norgate, 1859.

Müller (Max), «On Ancient Prayer», in: ***Semitic Studies*** (in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut), Berlin: S. Calvary & Co., 1896.

——. ***Anthropological Religion***, London; New York: Longmans, Green,1893.

——. Préface à Wyatt Gill, ***Myths and Songs of South Pacific***. London: Henry S. King, 1890.

- Oldenberg (Hermann), ***Die Hymnen des Rig Veda***, Berlin: Wilhelm Hertz, 1888.

——. ***La Religion du Véda***, traduit par: Victor Henry, Paris, 1903.

——. ***Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communité***, traduit de l'allemand par Alfred Foucher, Paris: F. Alcan, 1894.

- Oltramare (Paul), ***Histoire des idées théosophiques dans l'Inde***, Paris: E. Leroux, 1906.

——. ***Le Role du Yajamâna dans le sacrifice Brahmanique*** (Mémoire presentée au XIII[ème] Congrés des Orientalistes à Hambourg), Paris: Muséon, 1900.

- Origenis (Adamantius), ***De oratione libellus***, Amsterodami: H. Wetstenium, 1694.

- Oxley (John), ***Journal of two Expeditions into the Interior of New South Wales***, London: John Murray, 1820.

- Parker (Katie Langloh), ***Australian Legendary Tales: Folklore of the Noongahburrahs as Told to the Piccaninnies***, London: D. Nutt; Melbourne, Melville: Mullen & Slade, 1897.

——. ***More Australian Legendary Tales***, London: D. Nutt, 1899.

——. ***The Euahlayi Tribe; A Study of Aboriginal Life in Australia***, London: A. Constable & Co., 1905.

- Pechey (william), «Vocabulary of the Cornu Tribe of Australia» (groupe Wiraijuri), ***Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol.I, 1870.

- Pfleiderer (Otto), ***Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage***, Berlin: G. Reimer, 1884.

- Planert (Willy), «Australische Forschungen», part 1: **Aranda Grammatik, Zeitschrift für Ethnologie,** Berlin: Behrend & Co., 1907.

- Pliny the Elder, ***The Natural History***, John Bostock & Henry Thomas Riley (translators & editors), Gregory R. Crane (Chief editor), London: 1855, XXVIII, 18.

- Reclus (Elie), ***Les primitifs***, Paris: Chamerot, 1885.

- Reinach (Salomon), «L'origine des prières pour les morts», in: ***Cultes, mythes et religions***, Paris: Ernest Leroux, 1905.

- ***Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia***, section IV: Anthropology, London: Dulau, 1896.

- Rev. Gale, «A Grammar of the Koko-warra and Koko-yimidir Languages», ***North Queensland Ethnography***, Bulletin n° 7, Brisbane: Government Printer, 1904.

——. «An Elementary Grammar of the Ngerrikudi Language», ***North Queensland Ethnography***, Bulletin n° 6, Brisbane: Government Printer, 1903.

- Richards (C. H.), «Vocabulaire Wiraijuri (Wiraa-dthooree)», ***Australasian Anthropological Journal (Science of Man)***, 1903, Vol. VI.

Ridley (William), ***Kamilaroi and other Australian Languages***, 2e edit., Sydney: Government Printer, 1875.

Rivers (William Halse Rivers), ***The Todas***, London: Macmillan & Co, 1906.

——. «On Toda Prayers», ***Folklore***, Vol. XV, London: David Nutt, 1904.

Roth (Henry Ling), «On Salutations», ***journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. XIX, 1890.

——. ***The Aborigines of Tasmania***, Halifax: F. King & Sons, 1899.

Roth (Walter Edmund), «Food: its Search, Capture, and Preparation», ***North Queensland Ethnography*** **Bulletin**, n° 3, Brisbane: Government Printer, 1901.

——. «Superstition, Magic, and Medicine», ***North Queensland Ethnography Bulletin***, n° 5, 1903.

——. «The Spoken Language of the Pitta-Pitta Aboriginals: An Elementary Grammar», in: ***Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines***, Brisbane: Government Printer, 1897.

——. «Games, Sports and Amusements», ***North Queensland Ethnography Bulletin***, n° 5, 1903.

Rouse (William Henry Denham), ***Greek Votive Offerings:An Essay in the History of Greek Religion***, London: Cambridge University Press, 1902.

——. «Greek votive offerings: an essay in the history of Greek religion», ***Année sociologique***, vol. VII, Paris: Félix Alcan, 1904.

- Sabatier (Auguste), ***Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire***, Paris: Fischbacher, 1897.
- Salvado (Rosendo), ***Mémoires historiques de l'Australie Occidentale***, traduit de l'italien par: l'abbè Falcimagne, Paris: Alphonse Pringuet, 1845.
- Sarasin (Paul & Fritz), ***Die Weddahs von Ceylon und die umgebenden Volkerschaften***, Basle, 1888.
- Schmidt (Heinrich), «Veteres philosophi quomodo judicaverint de precibus», ***Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten***, Bd. IV, 1, Numburgi ad Salam: Lippert, 1907.

——. ***Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus***, Giessen: Alfred Töpelmann, 1907.

——. «Die Pygmäer des Ituri», ***Zeitschrift für Ethnologie***, Vol. XXVII, Berlin: A. Asher & Co.,1905.

- Schmidt (Wilhelm), «L'origine de l'Idée de Dieu», ***Anthropos***, 1908, n° 1-4.
- Schœtensack (Otto), «Die Bedeutung Australiens für die Geschichte der Menschheit», ***Zeitschrift für Ethnologie***, 1901.
- Schulze (Louis), «The Aborigines of the Finke River: Their Habits and Customs, with Introductory Notes on the Physical and Natural-history Features of the Country», ***Transactions of the Royal Society of South Australia***, 1891, vol. XIV.

- Schürer (Emil), ***Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu Christi***, 2e edit., Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886.

- Schürmann (Clamor Wilhelm), «The Aboriginal Tribe of Port Lincoln in South Australia, their mode of life, manners, customs, etc.», in: ***The Native Tribes of South Australia***, Adelaide: Woods, J. D., 1879.

- Seignobos (Charles) & Langlois (Charles-Victor), ***Introduction aux études historiques***, Paris: Hachette, 1898.

- Semon (Richard), ***In the Australian Bush and on the Coast of the Coral Sea***, London: Macmillan & Co., 1891.

- Skeat (Walter) & Blagden (Charles), ***The Pagan Races of the Malay Peninsula***, London: Macmillan & Co, 1906.

- Smith (William Robertson), ***Lectures on the Religion of the Semites***, London: Adam & Charles Black, 1889.

- Smyth (Christina), ***The Booandik Tribe of South Australian Aborigines. A sketch of their Habits, Customs, Legends, and Language***, Adelaïde: E. Spiller, 1879.

- Smyth (Robert), ***Aborigines of Victoria: with Notes Relating to the Habits of the Natives of other Parts of Australia and Tasmania Compiled from various Sources for the Government of Victoria***, Melbourne: John Ferres, Govt. Printer, 1878.

- Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), «The Engwura of the Arunta Tribes», ***Transactions of the Royal Society of Victoria***, II, pp. 221-223.

- Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), ***The Native Tribes of Central Australia***, London: Macmillan & Co, 1899.

  ——. ***The Northern Tribes of Central Australia***, London: Macmillan & Co, 1904.

- Spencer (Baldwin), «Totemism in Australia: Presidential Address to Ethnology and Anthropology Section», ***Journal of the Australasian Association for the Advancement of Science***, Dunedin: 1904, VIII.

- Stephens (Edouard), «The Aborigines of South Australia.», ***Journal of the Royal Society of New South Wales***, Vol. XXXIII, Sydney: Thomas Richards, 1889.

- Strauss (Otto), ***Brihaspati im Veda*** (Dissertation), Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1905.

- Strehlow (Carl), ***Die Aranda und Loritja Stämme in Zentralaustralien***, I. Mytholoder Aranda und Loritja, Veröffentlichungen des Frankfurter Museums für Völkerkunde, Frankfurt: Moritz Freiherr von Leonhardi,1908.

Talmmud Babylonien.

Taplin (George), ***Grammar of the Narrinyeri Tribe of Australian Aborigines***, North-Terrace: E. Spiller, 1880.

  ——. ***The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines***, Adélaïde: Government Printer, 1879.

Teichelmann (Christian Gottlieb) & Schürmann (Clamor Wilhelm) in: Wilhelmi (Charles), ***Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde***, Vol. 55, Basel: Basileia Verlag, 1870

  ——. «Sitten und Gebräuche der Port-Lincoln- Eingeborenen in Australien», in: ***Aus allen Weltteilen***, Vol. I, 1870.

- Teichelmann (Christian Gottlieb) & Schürmann (Clamor Wilhelm), ***Vocabulary of the Tribes Neighboring Port Lincoln***, London, 1834.

Thomas (Northcote Whitridge), «Australian Canoes and Rafts», ***The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. XXXV, 1905.

——. «Further Remarks on M. Hill-Tout's Views on Totemism», ***Man. A Monthly Record of Anthropological Science,*** Vol. IV, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1904.

——. ***Kinship Organisations and Group Marriage in Australia***, Cambridge Archaeological and Ethnological Series, n° 1, London: Cambridge University Press, 1906.

——. ***The Marriage Laws of Australians***, Cambridge University Press, 1906.

Threlkeld (Lancelot Edward), «Lexicon to the Gospel According to Saint Luke», reprinted in: ***An Australian Language as Spoken by the Awabakal, the People of Awaba of Lake Macquarie (Near Newcastle, New South Wales) Being an Account of their Language, Traditions and Customs***, John Fraser (ed), Sydney: Charles Potter, Government Printer, 1892.

——. ***A key to the structure of the Aboriginal language: being an analysis of the particles used as affixes, to form the various modifications of the verbs: shewing the essential powers, abstract roots, and other peculiarities of the language spoken by the Aborigines in the vicinity of Hunter River, Lake Macquarie, etc., New South Wales: together with comparisons of Polynesian and other dialects***, Sydney: Kemp & Fairfax, 1850.

- Tiele (Cornelis Petrus), ***Elements of the Science of Religion: Morphological, being the Gifford Lectures Delivered Before the University of Edinburgh in 1896***, Edinbourg: W. Blackwood & sons, 1899.

Topinard (Paul), ***Les Indigènes australiens***, Paris: A. Hennuyer, 1872.

Tuckfield (Francis), in: Cary (John), «Vocabularies of the Geelong and Colac Tribes, Collected in 1840», ***Journal of Australasian Association for the Advancement of Science,*** Vol. VII, Sydney: 1898.

Tylor (Edward Burnett), art. «Salutations», ***Encyclopaedia Britannica,*** 11th ed., 1911.

——. «On the Tasmanians as representatives of palaeolithic man», ***Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland***, London: Trübner & Co., Vol. XXIII, 1894, (pp. 141-152).

——. ***La civilisation primitive***, Traduit de l'anglais par: Pauline Brunet, Paris: Reinwald Cie éditeurs, 1876.

Usener (Hermann), «Ueber zwei Rechtsriten», ***Hessische Blätter für Volkskunde***, Bd. I, Leipzig: Trübner & Co., 1902.

Van Gennep (Arnold), ***Mythes et légendes d'Australie: Etudes d'éthnographie et de sociologie***, Paris: Maisonneuve, 1906.

Verneau (René), ***Les anciens Patagons: contribution à l'étude des races précolombiennes de l'Amérique du Sud***, Paris, 1899.

Waitz (Theodor), ***Anthropologie der Naturvölker***, Leipzig: F. Fleischer, 1864.

- Weber (Albrecht), ***Indische Studien***, Vol. X, Berlin: Dümmler, 1853.

Weiszäcker (Carl), «Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden», ***Jahrbücher für deutsche Theologie***, 1874.

Wenger (Leopold), «Der Eid in den griechischen Papyrusurkunden», ***Zeitschrift der Savigny-Sliftung***, Leipzig, XXIII, 1902.

Westermarck (Edward), ***Origin and Development of Moral Ideas***, London: Macmillan & Co., 1906.

Winternitz (Moriz), ***Geschichte der indischen Literatur***, Leipzig: C.F. Amelang, 1905.

Wissowa (Georg), ***Religion und Kultus der Römer*** (Handbuch der klassischen ltertumswissenschaft), Munich, 1912.

Woods (James Dominick), ***The Native Tribes of South Australia***, Adelaide: J. D. Woods, 1886.

Wrixon (Henry), «The Aborigines of Australia», ***Proceedings of the Royal Colonial Institute,*** Vol. XXII, London, 1890.

Wundt (Wilhelm): «Umwandlung der Motive», ***Völkerpsychologie***, Leipzig 1900-1920.

Wyndham (William), «The Aborigines of Australia», ***Journal of the Royal Society of New South Wales,*** Vol. XXIII, Sydney: Thomas Richards, 1889.

- Ziebarth (Erich), «Der Fluch im griechischen Rechte», Hermes, XXX, 1895.
- Ziegler (Konrat), ***De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae***, Dissertation, Breslau: Grass, Barth & Company, 1905.
- Zimmern (Heinrich), ***Babylonische Busspsalmen*** (Umschrieben, übersetzt und erklärt), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1888.
- Zöckler (Otto), ***Askese und Mönchtum***, Frankfurt: Heyder & Zimmer, 1897.

واعتمدنا لغاية التحقيق:

- ابن الكَلْبِيّ (أبو المنذر، هشام بن محمّد بن السّائب) [ت 206 هـ]: **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكيّ، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1924.
- ابن قُتَيْبَة الدِّينَوَرِيّ (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تصحيح: عبد الرّحمان بن يحيى اليماني، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدّكن، الهند، 1949.
- امْرُؤ القَيْس بن حُجْر الكِنْدِيّ [130-80 ق.هـ]: **الدّيوان**، تحقيق: حنّا الفاخوري، ط1، دار الجيل، بيروت 1989.
- ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدّين، محمّد بن مكرم بن عليّ) [ت 711 هـ]: **لسان العرب**، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، ط1، دار صادر، بيروت 1990، 20 جزء.
- ياقوت الحَمَوِيّ: **معجم البلدان**، صحّحه: محمّد أمين الخانجي، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 1955-1957، 5 أجزاء.

- (Rabbi Chayim), ***Ohr ha-Chaim*** (The Light of Life), Venice, 1742.

Bloomfield (Maurice), ***A Vedic Concordance***, Cambridge - Massachusetts: Harvard University, 1906.

- Irénée de Lyon, ***Traité contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur,*** Traduction française par Adelin Rousseau (moine de l'abbaye d'Orval), Préface du cardinal A. Decourtray, Paris: éd. Du Cerf, 1984.

فهرس الأعلام

فهرس الآلهة والأديان والعبادات والطقوس والشرائع

فهرس الأقوام والشعوب والقبائل

فهرس البلدان والمواقع

فهرس المصطلحات العلميّة

الفهرس



د. محمد الحاج سالم

باحث في الإناسة الدينيّة ومترجم، تونس.

باحث بوحدة دراسة الظاهرة الدينيّة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة (حاليّاً).

رئيس البحوث بالمعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة (2012-2014).

مستشار بمعهد لندن للاقتصاديات والعلوم السياسيّة (2014-2016).

الشهادات العلميّة

شهادة الدراسات العُليا في العلوم السياسيّة والقانونيّة، 1993.

شهادة الأستاذيّة في علم الاجتماع، 1994.

شهادة الدراسات العُليا في علم اجتماع الثقافة، 1994.

شهادة الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع الحَضَري عن أطروحة "الحراك المجالي والحراك الاجتماعي الثقافي" بإشراف د. تراكي الزنّاد وبملاحظة مشرّف جدّاً، 1998.

شهادة الدكتوراه في الحضارة العربيّة عن أطروحة «الميسر الجاهلي: أبعاده ودوره في ممانعة ظهور الدولة» بإشراف د. محمّد عجينة وبملاحظة مشرّف جدّاً، 2009.

الأعمال

في الدين والسياسة والمجتمع: حوارات إناسيّة،
دار الوسيطي للنشر، تونس، 2015.

ترجمة وتحقيق كتاب **مقالة في الهبة**، مارسيل موسّ،
دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2014.

من الزّكاة الإسلاميّة إلى الميسر الجاهلي: قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة الأولى، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2014.

تحرير كتاب **السلفيّة الجهاديّة في تونس: الواقع والمآلات** (جماعي)،
المعهد التونسي للدّراسات الاستراتيجيّة، تونس، 2014.

ترجمة كتاب **وفجأة... كانت الثورة**،
فتحي بن سلامة، تونس، 2012.

ترجمة وتحقيق أطروحة محمّد نبيل ملين **علماء الإسلام: تاريخ وبنية المؤسّسة الدينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**
(بالاشتراك مع عادل بن عبد الله)، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

له عشرات المنشورات العلميّة في مجلّات عربيّة وأجنبيّة ومساهمات في عدّة ندوات علميّة وطنيّة ودوليّة.